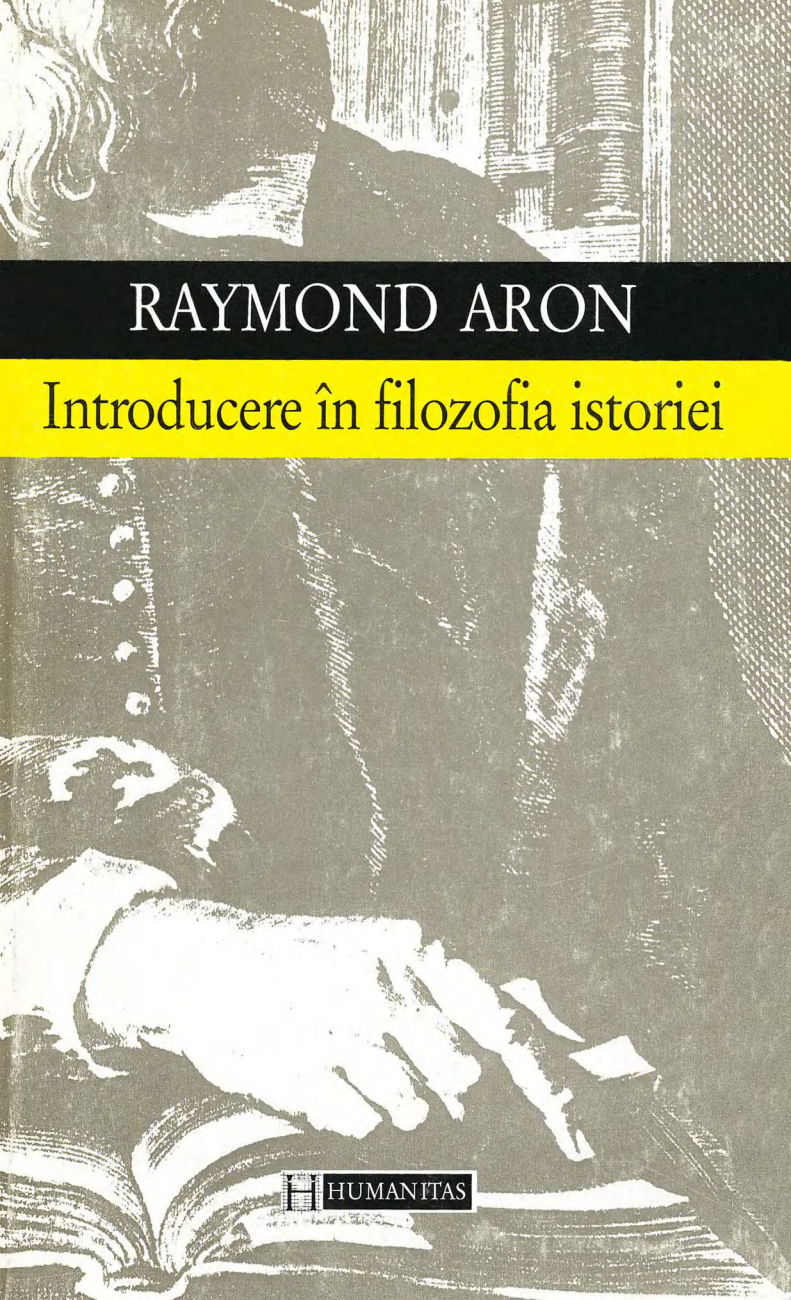

RAYMOND ARON

Introducere în filozofia istoriei

HUMANITAS

RAYMOND ARON (1905–1983), filozof, sociolog şi publicist francez. Profesor universitar la Sorbona (1956–1967), apoi la Collège de France, membru al Institutului, membru al Academiei franceze. A avut o contribuţie importantă la dezvoltarea sociologiei şi a ştiinţelor politice în Franţa. Polemizînd cu marxismul, a negat determinismul istoric. Unul dintre creatorii concepţiei tehnocratice a „societăţii industriale unice". Teoria şi tipologia regimurilor politice elaborate de el vădesc pregnant atitudinea sa anticomunistă.

Alte lucrări: *La sociologie allemande contemporaine* (1935), *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. La philosophie critique de l'histoire* (1938), *L'opium des intellectuels* (1955), *La société industrielle et la guerre* (1959), *Dimensions de la conscience historique* (1961), *Dix-huit leçons sur la société industrielle* (1962), *Paix et guerre entre les nations* (1962), *Démocratie et totalitarisme* (1965), *Essai sur les libertés* (1965), *Trois essais sur l'âge industriel* (1966), *Les étapes de la pensée sociologique* (1967), *D'une sainte famille à l'autre. Essai sur les marxismes imaginaires* (1969), *Les désillusions du progrés* (1969), *De la condition historique du sociologue* (1971), *Études politiques* (1972), *Histoire et dialectique de la violence* (1973), *Penser la guerre, Clausewitz* (1976), *Le spectateur engagé* (1981), *Mémoires. Cinquante ans de réflexion politique* (1983), *Leçons sur l'histoire* (postum, 1989).

RAYMOND ARON

Introducere în filozofia istoriei

ESEU DESPRE LIMITELE OBIECTIVITĂȚII ISTORICE

Ediție nouă revăzută și adnotată de
SYLVIE MESURE

Traducere din franceză de
HORIA GĂNESCU

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

RAYMOND ARON
INTRODUCTION À LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE
Essai sur les limites de l'objectivité historique
© Éditions Gallimard, 1938
© Éditions Gallimard, 1986, pour la présente édition

© HUMANITAS, 1997, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973–28–0680–X

Lui André Malraux și Eric Weil

Notă asupra ediţiei de faţă

Ştim astăzi, datorită indicaţiilor furnizate de Raymond Aron însuşi[1], rolul jucat involuntar de L. Brunschvicg în geneza universitară a *Introducerii în filozofia istoriei* ca teză principală, susţinută la Sorbona pe 26 martie 1938: „M-am gîndit mai întîi că *Filozofia critică a istoriei* îmi va servi drept teză principală. Léon Brunschvicg a citit manuscrisul (înaintea modificărilor pe care le-am adus ulterior) şi l-a criticat cu severitate. Pe bună dreptate, m-a anunţat că «aş rata» dacă aş miza pe o interpretare, adeseori obscură, a unor filozofi la urma urmelor minori [...] În timpul vacanţei din 1935, am revizuit complet *Filozofia critică a istoriei* şi am luat hotărîrea de a scrie o carte care va constitui teza principală, versiunea mea personală a criticii Raţiunii istorice." Severitatea conducătorului tezei a avut astfel două consecinţe: volumul al doilea al *Filozofiei critice a istoriei*, care ar fi trebuit să fie consacrat istorismului, nu a fost scris şi, o dată revăzut, manuscrisul primului volum a constituit teza complementară[2]; *Introducerea în filozofia istoriei* a fost începută în octombrie sau noiembrie 1935 şi terminată de Paşte, în 1937.[3]

Geneza intelectuală a lucrării a fost de asemenea evocată în *Mémoires*. Succedînd unui efemer proiect al unei lucrări despre epistemologia biologiei şi despre mendelism[4], intenţia de a întreprinde o examinare critică a cunoaşterii istorice s-a conturat în timpul şederii în Germania ce a urmat obţinerii, în primăvara anului 1930, a unui post de asistent de franceză la universitatea din

---

[1] *Mémoires*, Paris, Julliard, 1983, p. 111.

[2] Cf. despre acest aspect nota noastră 1 de la p. 356.

[3] *Mémoires*, *op.cit.*, p. 115.

[4] Cf. *Mémoires*, *op. cit.*, p. 51 sq., şi nota noastră 1 la p. 356.

Köln. Ştim cum prezintă R. Aron „iluminarea sa de la Vincennes": căutînd „un obiect de reflecţie care să intereseze în acelaşi timp inima şi spiritul, care să necesite voinţa unei rigori ştiinţifice, şi, totodată, să mă angajeze total în cercetarea mea", „într-o zi, pe malurile Rinului, m-am decis".[5] Obiectul căutat şi deodată descoperit: „condiţia istorică a cetăţeanului sau a omului însuşi"[6], trebuia să reprezinte mai mult, într-adevăr, decît simpla stabilire a unui subiect de teză, deoarece, în egală măsură, a pune întrebări omului ca „fiinţă care se situează în istorie" însemna în acelaşi timp a aborda problemele puse de cunoaşterea „istoriei-care-se-face" şi de cele ale acţiunii care face istoria; în acest sens, filozofia istoriei trimite la domeniul filozofiei practice şi proiecta ceea ce, timp de o jumătate de secol, avea să caracterizeze ansamblul unei lucrări: articularea între o reflecţie asupra condiţiilor şi limitelor cunoaşterii realităţii istorico-sociale (o filozofie a ştiinţelor sociale) şi o analiză a acţiunilor istorice şi a valorilor susceptibile de a le anima sau de a le permite aprecierea (o filozofie a politicii). Această a doua dimensiune a *Introducerii* corespunde la urma urmelor unui alt aspect al genezei sale intelectuale: R. Aron semnalează într-adevăr, la începutul secţiunii a II-a, că lucrarea rezultă, pe de o parte, din hotărîrea, luată în 1930, de „a studia marxismul pentru a supune unei revizuiri filozofice ideile [sale] politice" — ceea ce trebuie înţeles, precizează el la susţinerea tezei, în sensul „unei reflecţii despre filozofia marxistă a istoriei, care se reclamă de la Hegel", bază a ceea ce face din marxism o filozofie a acţiunii istorice[7]. Deschiderea *Introducerii* spre filozofia politică îi era astfel prescrisă de condiţiile înseşi ale genezei sale.

Această dublă geneză, universitară şi intelectuală, o dată amintită, trebuie să spunem cîteva cuvinte despre receptarea *Introducerii* în primul rînd, deoarece este vorba de o teză, de sus-

---

[5] *Mémoires*, *op. cit*, p. 53.

[6] *Ibid.*: „Cum oare, ca francez, ca evreu, situat într-un moment al devenirii, să pot cunoaşte ansamblul al cărui atom sînt, între sute de milioane? Cum pot înţelege ansamblul altfel decît dintr-un *punct de vedere*, unul între altele nenumărate? De unde urma o problematică, cvasikantiană: pînă la ce punct sînt oare capabil să cunosc obiectiv Istoria – naţiunile, partidele, ideile de ale căror conflicte abundă cronica secolelor – şi timpul *meu*?"

[7] Cf. despre acest aspect nota noastră 1 la p. 73.

ținerea ei. Dacă nu pare deloc util să-i evocăm din nou episoadele[8], dar este important să acordăm atenție unei tonalități de ansamblu care reiese din diversele relatări. Căci ceea ce putem afla din intervențiile membrilor comisiei reprezintă, dincolo de ceea ce impun legile genului, reticențe de o amploare singulară, încît părintele Fessard își poate rezuma impresiile evocînd niște „găini care au clocit ouă de rață".[9] În general, și avînd totuși în vedere că nu toți membrii comisiei ar putea fi considerați ca reprezentanți declarați ai pozitivismului precum P. Fauconnet, C. Bouglé și M. Halbwachs, toți discipoli ai lui Durkheim[10], este dincolo de orice îndoială că majoritatea intervențiilor dovedesc o mare dificultate în a admite că nu există cunoaștere, în sociologie și în istorie, fără intervenția „deciziei"[11]: astfel E. Bréhier afirmă că „nu înțelege" cum poate spune autorul că „studiul istoriei rezultă dintr-o decizie și implică o serie de opțiuni", cînd „așa cum spune vechiul precept, istoricul trebuie să fie *sine ira et sine studio*".[12] Astfel încît R. Aron, evocînd modul în care P. Fauconnet își exprima încrederea în ideile combătute de *Introducere* și speranța că studenții nu vor urma un autor „disperat sau satanic", poate aprecia că această reacție, „caricaturală în expresia sa, nu era fundamental diferită de aceea a celorlalți membri ai comisiei"[13]: o reacție la o gîndire percepută ca fiind de două ori diferită, alteritatea formației (E. Bréhier: „Gîndirea germană a influențat-o complet pe a dumneavoastră") adăugîndu-se la cea a generațiilor (P. Fauconnet: „Dumneavoastră îi criticați pe sociologii generațiilor precedente").

Din acest punct de vedere, printre puținele articole despre *Introducere* pe care revistele au reușit să le publice înaintea inva-

---

[8] Cf. *Mémoires, op. cit.*, p. 105 sq.; cf. și G. Fessard, *La Philosophie historique de Raymond Aron*, Paris, Julliard, 1980, introducere. Vom găsi de asemenea în această ultimă lucrare comentariul asupra susținerii publicat de *Revue de métaphysique et de morale* din iulie 1938.

[9] G. Fessard, *op. cit.*, p. 49.

[10] P. Fauconnet, care avea să moară la cîteva luni după susținerea tezei, îi succedase lui Durkheim la catedra de sociologie de la Sorbona și redactase o introducere la *Éducation et sociologie* și prefața la *L'éducation morale* de Durkheim.

[11] G. Fessard, *op. cit.*, p. 42.

[12] Id., *ibid.*, p. 47.

[13] *Mémoires, op. cit.*, pp. 104–105.

ziei din 1940, R. Aron poate aşadar să sublinieze pertinenţa aceluia pe care, în aprilie 1939, H.-I. Marrou îl semna în *Esprit* cu numele de H. Davenson: „H.-I. Marrou [...] a insistat înainte de toate asupra antipozitivismului, critica necruţătoare a istoricilor care se hrănesc cu iluzia de a ajunge la adevăr în sensul naiv de a reproduce realitatea trecutului.[14]" Miza imediată a lucrării era prin aceasta, de fapt, bine reliefată, şi astfel era oferită o cheie esenţială pentru înţelegerea dificultăţilor, care ar putea să mire astăzi, întîlnite iniţial de teze devenite clasice. Un alt referat merită să fie semnalat: acela al lui B. Groethuysen, din 1939, în *Nouvelle Revue française*[15]. Nefiind preocupat de apărarea principiilor şcolii durkheimiene, autorul se străduieşte aici să situeze liber tentativa lui R. Aron în raport cu cea a lui Dilthey şi să-i semnaleze originalitatea în raport cu fondatorul criticii raţiunii istorice: acolo unde Dilthey, făcînd din viaţă „secretul istoriei", ar neglija „de ce-ul" („Nu punem întrebări vieţii... În interpretarea unui tablou, de ce să vrem să-l înţelegem pe acest de ce?"), R. Aron „ar vrea să-i smulgă istoriei secretul": „Pentru el există un «de ce» al istoriei, iar acest de ce nu are doar o semnificaţie logică. Este de ce-ul unei generaţii care încearcă să-şi înţeleagă destinul sau mai degrabă să-şi învingă destinul înţelegîndu-l. Cărţile lui Aron reprezintă *patosul* noii generaţii. Există ceva care se petrece şi noi nu ştim ce anume. Şi ce se va petrece?" Iar B. Groethuysen sugera că această întrebare neliniştită referitoare la ce va aduce un „cotidian exagerat şi halucinant" constituie arierplanul problematicii obiectivităţii: „Cetăţeanul este cel care îl întreabă pe istoric despre «obiectivitate», despre certitudini. El se simte angajat în istorie şi nu şi-ar mai putea desprinde de ea propria existenţă care se confundă cu prezentul în mişcare în care se simte antrenat." Pe scurt, „eseul lui Aron reflectă neliniştea cetăţeanului în faţa istoriei", pe care o întreabă care îi va fi destinul fără ca vreuna din „filozofiile istoriei" să-i mai poată atenua această nelinişte: iată „ceea ce dă lucrării sale un caracter pasionat", „pasiune doar intelectuală în aparenţă, dar în care regăsim toate neliniştile şi grijile

---

[14] *Ibid.*, p. 118, cf. *Esprit*, „Tristesse de l'historien", 18 aprilie 1939. A se vedea despre acest aspect nota noastră 1 la p. 22.

[15] B. Groethuysen, „Une philosophie critique de l'histoire", *Nouvelle Revue française*, 53, 1939, pp. 623–629.

cetățeanului". Cititorul *Memoriilor* știe astăzi care era luciditatea lui B. Groethuysen: „Nici satanic, nici disperat, eu trăiam anticipat războiul mondial pe care judecătorii mei din sala Louis-Liard nu-l simțeau venind[16]." Susținerea tezei lui R. Aron a avut loc, așa cum remarcă părintele Fessard, la treisprezece zile după *Anschluss*.[17]

Reamintirea acestor lucruri a fost necesară pentru reașezarea *Introducerii* într-un context istoric (dominația pozitivismului, creșterea pericolelor) care îi clarifică multe aspecte. Este adevărat că acest context n-ar putea eclipsa un text a cărui importanță rămîne ireductibilă. Și chiar dacă, în orice caz, prezentarea unei lucrări nu poate, și nici nu trebuie să constea în a o interpreta, cîteva remarci se impun pentru a sublinia ceea ce, în accepția noastră și fără a prejudicia alte centre de interes ce pot fi descoperite în *Introducere*, ar putea solicita azi în mod deosebit atenția cititorului. H.-I. Marrou, în referatul său, exprima, mărturisind că „ în trei luni de vară nu a reușit să citească decît de două ori *Introducerea*", dificultatea întîmpinată, la descoperirea lucrării, de a se orienta în ea: contextul în care s-a încheiat lectura s-a schimbat considerabil, dificultățile (sau unele dintre ele) s-au deplasat[18] — ar fi totuși o naivitate să se creadă că *Introducerea* a devenit din acest motiv o carte ușor de citit. De aceea furnizarea cîtorva direcții poate că nu este total inutilă.

Introducerea articulează — iată o evidență — o reflecție critică asupra filozofiilor istoriei (așa cum am văzut, R. Aron spune că a pornit de la o „reflecție asupra filozofiei marxiste a istoriei" care se reclamă de la Hegel) și de la o analiză transcendentală a condițiilor posibile ale științei istorice. Articularea acestor două niveluri ale cercetării este clară: pe de o parte, numai o dată demontate iluziile speculative ce pretind a deține *a priori* sensul global al devenirii este eliberată posibilitatea însăși a unei cu-

[16] *Mémoires, op. cit.*, p. 129.

[17] G. Fessard, *op. cit.*, p. 36.

[18] Astfel, de exemplu, cititorul va accepta fără îndoială cu mai multă ușurință, astăzi, să considere că nu există cunoaștere istorică fără intervenția istoricului, dar va întîmpina o și mai mare dificultate cînd observă tendințele și concluziile dezbaterii cu Simiand – motiv pentru care am considerat necesar să clarificăm prin adnotări cît mai precise.

noaşteri istorice, desigur mai puţin ambiţioasă, dar mai preocupată de certitudine; pe de altă parte, prăbuşirea filozofiilor istoriei pune ştiinţei istorice problema de a şti cum să se orienteze într-o devenire în care existenţa însăşi a unui sens nu mai este garantată anticipat. Acest demers dublu — critica filozofiilor dogmatice ale istoriei, întemeierea ştiinţei istorice — se structurează atunci în jurul a două antinomii majore pe care ne vom limita aici să le reperăm.

I. *Antinomia raţiunii istorice*, numită „antinomie fundamentală"[19], este cea care opune metafizicile istoriei, şi anume o concepţie (hegeliano-marxistă) a istoriei ca unitate totală a unui proces raţional unei viziuni (spengleriene) a fragmentării insurmontabile a devenirii într-o pluralitate ireductibilă de culturi[20]. Lectura *Introducerii* arată în această privinţă cum soluţia critică a acestei prime antinomii, transformînd cele două teze cu pretenţie ontologică în principii regulatoare pentru reflecţia istoricului, reconciliază *metodic* preocuparea pentru unitatea devenirii şi cerinţa de a se ţine seama de singularitatea evenimentului: în acest sens, depăşirea critică a metafizicilor istoriei constă în reunirea în practica istoricului, prin complementaritatea reciprocă a înţelegerii şi a explicaţiei, a ceea ce metafizicile afirmau unilateral. Ar fi evident inutil să expunem aici principiile şi dificultăţile acestei integrări.[21] Se cuvine în schimb să atragem atenţia asupra modului în care, o dată acest prim conflict depăşit, o antinomie reapare la nivelul funcţionării înseşi a cunoaşterii istorice, adică la nivelul la care istoricul judecă fapte şi succesiuni pe care le construieşte.

II. *Antinomia „judecăţii istorice"*[22] opune două teze despre modalităţile acestei judecăţi. Teza *pozitivistă*, cea împotriva căreia, în 1938, era îndreptată prioritar *Introducerea*, vede în „fidelitatea pasivă" faţă de fapte aşa cum ar fi date[23] virtutea cardinală a istoricului şi concepe cunoaşterea istorică astfel încît să constea

---

[19] Cf. *Introducere...*, p.188.

[20] Cf. nota noastră 1 la p. 188.

[21] Ne permitem să trimitem în această privinţă la studiul nostru *Raymond Aron et la Raison historique*, Paris, Vrin, 1984, care este consacrat exclusiv acestei prime antinomii.

[22] Cf. *Introducere...*, p. 119.

[23] Cf. *Introducere...*, p. 125–126.

în reproducerea trecutului „așa cum a fost în realitate"[24]. Împotriva acestei teze, pe care o ilustrează mai ales examinînd lucrările lui Simiand[25], *Introducerea* înregistrează achiziția esențială a „teoriei germane a istoriei" aceea că, începînd cu Dilthey, s-a străduit să transpună în domeniul cunoașterii istorice principiul „revoluției coperniciene" în virtutea căreia nu găsim niciodată în istorie decît ceea ce am introdus mai întîi noi înșine selecționînd datul, punîndu-l în perspectivă, adoptînd un punct de vedere despre secvența ce trebuie interpretată. Toată dificultatea este atunci de a nu trece din această cauză de la teza pozitivistă într-o *antiteză relativistă sau perspectivistă*: cunoașterea istorică s-ar reduce atunci la afirmarea unei perspective plecînd de la care judecata istoricului ar reflecta mai mult subiectivitatea punctului său de vedere decît o obiectivitate oarecare. Un atare perspectivism, sau un atare relativism, în măsura în care relativitatea cunoașterii istorice s-ar ancora înainte de toate în faptul că punctul de vedere plecînd de la care istoricul judecă este el însuși situat istoriceşte[26], este desemnat ca *istorism* sau *istoricism*[27] și, după R. Aron, se poate ilustra, dincolo chiar de lucrările esențiale ale lui Troeltsch și Meinecke pe care le evocă *Introducerea*[28], prin pozițiile lui Mannheim[29]. Este evident că, dacă critica „iluziei pozitiviste"[30] trebuia să deschidă calea descompunerii perspectiviste a obiectului, critica rațiunii istorice ducea, paradoxal, la ruină nu numai metafizicile istoriei ci însăși ideea unei științe istorice susceptibile de a atribui rezultatelor sale o oarecare formă de validitate, dacă preferăm: o valoare oarecare de adevăr. „Eseul despre limitele obiectivității istorice" s-ar termina exorcizînd din științele istorico-sociale fantasma obiectivității.

Cititorului îi revine să aprecieze în ce măsură *Introducerea*

---

[24] Despre această formulă (a lui Ranke), cf. nota noastră 1 la p. 21.

[25] Cf. secțiunea a III-a, partea a II-a, IV.

[26] Cf. îndeosebi, *Introducere...*, p. 355: „parțial" pentru că „parțial", punctul de vedere al istoricului nu este acela al unui eu transcendental.

[27] Cf. *Mémoires, op. cit.*, p. 112: „Cele două concepte erau pe atunci totuși mai puțin diferențiate decît astăzi."

[28] Cf. pp. 306–307, p. 358 ș. urm.

[29] Cf. *Philosophie critique de l'histoire*, Paris, Vrin, p. 106.

[30] Cf. *Introducere...*, p. 237.

reuşeşte să rezolve această a doua antinomie şi să ferească „revoluţia copernicianăˮ în ştiinţele istorice de riscul relativismului. Ne vom limita aici la emiterea unei observaţii despre însemnătatea *Introducerii* şi la semnalarea a ceea ce, în ea, serveşte drept principiu de rezolvare.

În legătură cu această a doua antinomie, trebuie să observăm într-adevăr că însemnătatea *Introducerii*, măcar însemnătatea sa fără îndoială cea mai prolifică, s-a deplasat[31] faţă de 1938. Astăzi, tocmai după toată reacţia antipozitivistă constituită îndeosebi prin reactivarea filozofiilor critice ale istoriei, este suficient de clar că adevărata dezbatere, cu privire la modalitatea judecăţii istorice, nu mai este deloc cu pozitivismul: rolul jucat de perspectivă, de selecţie, de reconstrucţie nu mai pare contestat, iar dimensiunea interpretativă a muncii istoricului este îndeobşte recunoscută. Dar, la modul general, ruptura cu pozitivismul s-a efectuat de aşa manieră încît, mai ales de la începutul anilor şaizeci, descompunerea obiectului pare să fi devenit unul dintre elementele privilegiate ale ideologiei spontane, sau cel puţin dominante, a istoricilor: după cum se ştie, „nu există fapte, ci numai interpretăriˮ, iar adevărul nu este decît o „eroare-utilăˮ. Or, în faţa acestui „schimb de generaţiiˮ în care „un amestec de Lévi-Strauss, Foucault, Althusser şi Lacanˮ[32] înlocuieşte, pentru a constitui „dumnezeulˮ „intelectualităţii anilor şaizeciˮ, amestecul de Durkheim şi Simiand cu care se confruntase în 1938 *Introducerea*, tentativa lui R. Aron îşi vede originalitatea bineînţeles deplasată, reînnoită, dar şi reafirmată: cu atît mai mult cu cît nu era vorba în 1938 să cedeze „iluziei pozitiviste" a unei cunoaşteri a faptelor decît în ele însele, nu era vorba treizeci de ani mai tîrziu să cedeze facilităţilor perspectivismului: „În mediile pariziene, formula «*nu există fapte*» se bucură de toate favorurile. Bineînţeles, nu ignor faptul că într-un anumit sens formula este adevărată: nu există fapte care să nu fie construite, faptul pe care-l întîlneşte fizicianul nu există decît într-un sistem intelectual creat de ştiinţa însăşi. În materie de istorie, nu există fapte care să nu fie sau surprinse de privirea obser-

[31] Modificările introduse de R. Aron în cuprins, între 1938 şi 1981, indică faptul că aceste deplasări au fost percepute cu claritate. Cf. chiar aici, în anexă, p. 441, cuprinsul original.

[32] Cf. *La Révolution introuvable*, Paris, Fayard, 1968, p. 136.

vatorului, sau reconstruite plecînd de la documente de către istoric. Cunosc acest gen de reflecție și, în definitiv, mi-am început reflecția prin speculații de acest fel, dar la urma urmelor, uneori, sînt tentat să fac pe beoțianul și să afirm că oricare societate este supusă unor constrîngeri *de fapt*[33]..." Dincolo de ceea ce există conjunctural în aceste rînduri, ele exprimă în orice caz cu o mare claritate ceea ce avea singular poziția căutată în 1938. Și dacă însemnătatea căutării unei soluții, față de antinomia judecății istorice, s-a deplasat, într-o epocă în care pozitivismul definește mai puțin „spiritul timpului", tentativa nu este mai puțin profund deranjantă pentru mode într-o vreme în care fără îndoială se cuvine totodată să ne întrebăm, „de exemplu, împotriva lui Faurisson care neagă pînă și existența camerelor de gazare și față de constrîngerile propriu-zis epistemologice și axiologice pe care le impune critica sa, [care] este repetarea negîndită a unui nietzscheism de salon: oare într-adevăr nu există fapte, ci numai interpretări?"[34]. Din acest punct de vedere, fertilitatea *Introducerii* s-ar putea măsura într-adevăr înainte de toate prin aptitudinea de a pune în discuție succesiv naivitățile și excesele a două climate intelectuale totalmente deosebite. Lucrările importante nu sînt cele care nu aparțin nici unui timp, ci acelea care, înscrise în timpul lor, știu totuși să se transforme așa cum se transformă exigențele spiritului timpului.

Rămîne atunci să semnalăm principiul soluției pe care o sugerează *Introducerea* pentru ca surmontarea pozitivismului să nu ducă la acceptarea istorismului. Soluția propusă constă într-o distincție, reiterată în ultimele pagini, între „gîndirea angajată" și „reflecție"[35]: în timp ce gîndirea umană este istorică, angajată în istorie, supusă prin urmare relativității, omul dispune, în capacitatea de *a reflecta* această istoricitate și această relativitate, de mijlocul de a le depăși. Astfel reflecția ar proiecta, în mijlocul facultăților spiritului uman, acest moment de universalitate care ar elibera subiectul cunoscător de condiționările și limitările sale istorice: de îndată ce reflectez la particularitatea mea, „evadez";

---

[33] *Ibid.*, p. 122. Cf. nota noastră nr. 2 la p. 349.

[34] L. Ferry și A. Renaut, „La philosophie française en question", *L'Âne*, ian.-febr. 1985, p. 23.

[35] Cf. îndeosebi, *Introducere*..., p. 389.

or, prin definiţie, istoria este „o ştiinţă reflexivă, deoarece îmi revelează ceea ce sînt eu în istorie, eu printre ceilalţi".[36] Practica istoriei, ca practică a reflecţiei, ar fi aşadar prin ea însăşi o cucerire a libertăţii şi, în acest sens, istoria ar fi aceea (ca practică reflexivă) care ar elibera de istorie — reflexivitatea cunoaşterii istorice permiţînd subiectului totodată să-şi înregistreze relativitatea de fapt (istoricul, ca om, este istoric) şi totuşi să depăşească tendenţial istorismul spre o libertate şi un adevăr care de drept ar rămîne posibile, asimptotic, la orizontul acestor progrese ale reflecţiei.

Nu este aici locul să discutăm această soluţie, sugerată de altfel cu multă prudenţă.[37] În *Memorii*, R. Aron precizează el însuşi că, dacă ar trebui să reia problematicile dezvoltate în *Introducere*, ar insista mai mult asupra „bazelor adevărului ştiinţific şi ale universalismului uman".[38] Este clar în orice caz că posibilităţii de a discerne, în judecata istorică, o dimensiune de universalitate îi este suspendată evitarea istorismului. În acest sens, cititorul *Introducerii* este de asemenea invitat de punctul final al lucrării să determine ceea ce, dincolo de diversitatea (istorică, psihologică, socială etc.) a oamenilor, constituie în ei umanitatea propriu-zisă. Se cere astfel elaborarea a ceea ce ar putea fi un umanism, chiar dacă fragmentele tradiţionale ale umanismului au fost zdruncinate de o critică a metafizicii (sau a metafizicilor) la care participă *Introducerea*. R. Aron îşi evoca uneori „umanismul ateu": posibilitatea unui asemenea umanism este pretinsă încă de la contribuţia sa la critica raţiunii istorice, care, şi în această privinţă, angajează tot viitorul unei existenţe.

Ediţia de faţă a adoptat principiile următoare:

1. La subsolul paginii, figurează, marcate prin asteriscuri, notele lui R. Aron însuşi.

2. Plasate la sfîrşitul volumului şi marcate numeric, adnotările noastre s-au supus la trei exigenţe: a) elucidarea aluziilor şi precizarea referinţelor, astfel încît să permită mai buna evaluare a

---

[36] Cf. *Introducere...*, pp. 407–408.

[37] Cf. *Introducere...*, pp. 380–381, în care este evocată universalitatea la care ajunge cunoaşterea obiectivă „sau poate reflecţia".

[38] *Mémoires, op. cit.*, p. 741.

uimitoarei deschideri a operei în raport cu dezbaterile intelectuale ale timpului său; b) clarificarea fragmentelor mai delicate sau mai bogate în semnificație implicită, astfel încît să reiasă progresia gîndirii și miza sa filozofică sau epistemologică; c) trimiterea la alte scrieri, contemporane cu *Introducerea* sau posterioare ei, abordînd aceleași probleme sau dezvoltînd analize paralele, astfel încît să facem cunoscută continuitatea unei reflecții precum și capacitatea sa de îmbogățire.

3. Au fost de asemenea plasate la sfîrșitul volumului, și în ordine alfabetică, toate variantele sau corectările intervenite de la ediția din 1938 și care ni s-au părut semnificative. Textul adoptat este acela al ediției din 1981.

4. Au fost adăugate ca anexă comentariul susținerii tezei apărut în *Revue de métaphysique et de morale*, și paginile pe care părintele Fessard, în lucrarea sa despre R. Aron, le consacră aceleiași susțineri.[39] La sfîrșit figurează cuprinsul, mult modificat ulterior, al ediției originale.

N-am putea încheia această prezentare fără a mulțumi agenției *Thyssen-Stiftung*, cu al cărei concurs a putut fi realizat aparatul critic al acestei noi ediții și celor care, prin sfaturile, cunoștințele și prietenia lor, ne-au ajutat în această muncă: Dominique Schnapper, care, cu solicitudine binevoitoare ne-a însoțit tot timpul; G. Canguilhem, care a recitit cu atenție adnotările noastre; R. Boudon, J.-Cl. Casanova, P. Manent, care ne-au făcut prețioase observații la primele lor forme; în fine, Alain Renaut, care știe tot ceea ce îi datorează această muncă.

SYLVIE MESURE

[39] Mulțumim Editurii Julliard pentru amabilitatea de a fi îngăduit reproducerea acestor pagini.

Introducere

Titlul acestei lucrări riscă să-l inducă în eroare pe cititorul care ar identifica filozofia istoriei şi marile sisteme de la începutul secolului al XIX-lea, atît de discreditate astăzi. Cît despre subtitlu, el marchează mai degrabă punctul de plecare decît punctul de sosire al cercetării noastre şi, la rîndul său, oferă prilej de echivoc. Nu va fi deci inutil să indicăm pe scurt obiectivul şi planul lucrării noastre.

În primul rînd, se înţelege de la sine că termenul obiectivitate nu trebuie înţeles în sensul vulgar. Facem abstracţie de preferinţele individuale ale istoricului; avem în vedere, ca să spunem aşa, un istoric ideal. Obiectivitate nu înseamnă imparţialitate, ci universalitate. Dat fiind nivelul cunoştinţelor noastre experimentale, o lege fizică ni se impune tuturor. Putem oare atribui aceeaşi validitate, în funcţie de o anumită treaptă a erudiţiei, unei reconstituiri istorice?

Excludem din cercetarea noastră tot ce se referă la stabilirea faptelor şi la critica textelor. Admitem prin ipoteză caracterul riguros ştiinţific al acestor demersuri preliminare. Mai direct spus, textul nostru are ca obiect doar sinteza (alegere, interpretare, organizarea materialelor). Lăsăm în egală măsură deoparte realizarea artistică, problemele de exprimare. Avem în vedere expunerea redusă la o serie de judecăţi înlănţuite. Nu pierdem din vedere cît se îndepărtează de realitate o asemenea ficţiune, dar nu credem că este mai puţin legitimă; acceptată tacit de aproape toţi cei care s-au ocupat de metodologie, ea este indispensabilă de îndată ce, legat de istorie sau de ştiinţele sociale, se pune problema adevărului.

Este adevărat că, necesitatea unui asemenea punct de vedere va fi pusă sub semnul îndoielii. Se va obiecta că, fiind preluat din

prejudecăţile şcolare, este străin de istoria autentică şi riscă să o denatureze.

Remarcăm mai întîi că intenţia noastră nu este de a raporta cunoaşterea istorică la un criteriu *a priori*. Nu ne propunem să o reducem la un tip de cunoaştere proclamat dinainte ca singurul cu adevărat ştiinţific. Dimpotrivă, urmăm calea firească, ce merge de la cunoaşterea de sine la cea a devenirii colective. Folosim o metodă descriptivă sau, dacă vrem, fenomenologică. Nu izolăm niciodată ştiinţa de realitate, deoarece modul în care omul conştientizează trecutul este totodată una dintre caracteristicile esenţiale ale istoriei înseşi.

În ceea ce priveşte problema precisă a *limitelor obiectivităţii*, ea se confundă cu problema *critică* sau *transcendentală*. Dar, în locul formulei kantiene: „În ce condiţii este posibilă o ştiinţă istorică", ne vom întreba: „Este posibilă o ştiinţă istorică universal valabilă? Şi în ce măsură?"

În absenţa unei ştiinţe istorice a cărei existenţă ar fi de netăgăduit, înlocuim cercetarea *limitelor* cu cea a *fundamentelor*. (De altfel, am extras această întrebare dintr-o critică a unor *teorii ale istoriei* aparţinînd unor autori germani.)[1]

Dar, se va spune, pericolul arbitrarului nu este înlăturat. Analiza transcendentală este ea adaptată la structura obiectului istoric? Este, într-adevăr, discutabil şi ne vom strădui chiar să arătăm că, cel puţin aşa cum a fost practicată de şcoala din Germania de sud-vest, această analiză nu permite rezolvarea problemelor hotărîtoare ale filozofiei istorice[2]. Dar întrebarea pe care am pus-o, în ciuda formei sale tradiţionale, vizează punctul central al unei teorii a istoriei, ea nu implică nici prejudecată, nici postulat, ci exprimă îndoiala de care este cuprins inevitabil individul care reflectează asupra situaţiei sale de fiinţă istorică ce vrea să devină istoric.

Adevărul ştiinţific se detaşează de conştiinţa care l-a elaborat, deoarece, la un anumit grad de aproximare, el este etern. Să fie acesta şi cazul reconstituirii istorice? Nu se exprimă oare istoricul pe sine şi nu exprimă şi epoca sa conform viziunii pe care o are el despre trecut? Oare subiectul acestei ştiinţe este omul unei epoci sau un eu transcendental? Această ştiinţă poate fi separată de orice filozofie? Nu este ea oare solidară cu prezentul istoric şi condamnată să se schimbe o dată cu el? Cu alte cuvinte, ne întrebăm dacă ştiinţa istorică, asemeni ştiinţelor naturii, se dezvoltă con-

form unui ritm de acumulare şi de progres sau dacă, dimpotrivă, fiecare societate îşi rescrie istoria pentru că ea îşi alege, îşi recreează trecutul.

Studiul nostru se desfăşoară simultan pe trei planuri, pe care le numim, pentru simplificare, *epistemologic*, *transcendental*, *filozofic*.

Nu intrăm în analiza metodelor speciale, ci încercăm să demonstrăm propoziţiile cele mai generale din care se dezvoltă o metodologie (de fapt, metodele variază atît de mult în funcţie de epoci, ţări, indivizi, încît ar fi mai necesară o carte, care să meargă de la principii la aplicaţii). Cu toate acestea, planul cărţii, cele mai multe capitole ţin de o teorie a ştiinţei. Secţiunile a doua şi a treia studiază cele două procedee fundamentale ale gîndirii istorice, *comprehensiunea* şi *explicaţia cauzală*,. secţiunea a patra este o încercare de sinteză, avînd ca scop înţelegerea ansamblurilor, a *reconstituirilor globale*.

Între epistemologie şi critică, nu facem o distincţie riguroasă, deoarece şi una, şi cealaltă sînt o reflecţie asupra actului ştiinţei, o descriere a realităţii şi a cunoaşterii pe care o avem despre ea. Totuşi, anumite pasaje, secundare din punctul de vedere al metodologiei, cum ar fi bunăoară cele referitoare la *construcţia faptului, comprehensiunea ideilor, descompunerea obiectului*, sînt decisive în ce priveşte analiza transcendentală. Mai mult, şi tocmai acesta constituie esenţialul, raportul dintre secţiunile a II-a şi a III-a se schimbă în funcţie de planul în care ne situăm, al epistemologiei sau al criticii: în primul, cele două secţiuni sînt coordonate, avînd ca teme comprehensiunea, demersul primar şi spontan, şi cauzalitatea, formă mai elaborată a interpretării; dimpotrivă, în cel de-al doilea, secţiunea a II-a urmăreşte constituirea domeniilor, iar secţiunea a III-a presupune domeniile constituite şi are în vedere organizarea raporturilor necesare. Aceasta se situează, cel puţin parţial în partea de dincoace de activitatea ştiinţifică, degajînd postulatele şi ipotezele pe care savanţii abia dacă le conştientizează.[1]

Descrierea cunoaşterii şi analiza transcendentală sînt constant subîntinse de o cercetare filozofică — raţiunea de a fi a cărţii. În secţiunea I, definim istoria umană în opoziţie cu istoria naturală şi scoatem în evidenţă faptul fundamental că istoria nu reprezintă

pentru om ceva exterior, ci esența ființei sale. Toate analizele care urmează sînt dominate de afirmația că omul nu doar este în istorie, ci poartă în sine istoria pe care o explorează. Din această perspectivă, cartea este dominată de cele două capitole de la începutul secțiunii a II-a și de cele cu care se încheie secțiunea a IV-a. Mă descopăr, pe mine printre ceilalți și în spirit obiectiv, recunosc istoria–obiect ca locul acțiunii mele, istoria spirituală ca fiind conținutul conștiinței mele, istoria totală ca propria mea natură. Mă confund cu devenirea așa cum se confundă umanitatea cu istoria sa.

Lucrarea noastră pornește așadar simultan de la procedeele elementare ale științei la înțelegerea globală, de la constituirea domeniilor la organizarea experienței cauzale și a expunerii totale, de la cunoașterea de sine la cea a trecutului și la întoarcerea la sine. Teoria cunoașterii antrenează o teorie a realității, duce la o anumită manieră de a filozofa; reflectînd asupra istoricului, filozoful reflectează asupra lui însuși, își pricepe istoricitatea, deși nu renunță la efortul de a o depăși.

În funcție de planul pe care-l luăm în considerare, ideea *limitelor obiectivității* capătă o valoare diferită. Din punct de vedere epistemologic, căutăm să distingem demersurile riguros obiective, supuse numai regulilor logicii și probabilității, demersuri subiective, care exprimă o individualitate sau o epocă. Diferență hotărîtoare față de pozitivism, întrucît permite trasarea frontierelor cunoașterii universal valabile și rezervarea, dincolo de știință, nu a drepturilor credinței, ci ale filozofiei.[1] Secțiunea a III-a, de exemplu, arată imposibilitatea ca o știință istorică sau socială să fie pur cauzală, căci determinismul fragmentar cere o sinteză. Mai mult, dincoace de știință sau imanente ei, deciziile filozofice sau volitive intervin în construcția termenilor, în selectarea faptelor, în interpretarea ansamblurilor. Cunoașterea științifică rămîne inseparabilă de oamenii vii și de istoria lor.

Drepturile filozofiei și caracterul istoric al cunoașterii apar și mai pregnant pe planul transcendental. Istoria unui univers spiritual, artă, știință, filozofie, nu există decît pentru cel care abordează simultan realitatea și unitatea progresivă a acestui univers. Istoria implică judecăți sintetice *a priori*. Această ultimă expresie este parțial inexactă, căci nu observăm, pe de o parte, materia

sensibilă şi, pe de alta, subiectul, ci un spirit individual într-o tradiţie, care se străduieşte să gîndească mişcarea istorică la care participă. Judecata sintetică *a priori*, a cărei validitate nu depinde de experienţă, provine de fapt din real şi îi corespunde. Constituirea unei istorii a filozofiei necesită o filozofie care la rîndul său se constituie istoriceşte.[1]

În planul superior, cartea noastră conduce la o *filozofie istorică* ce se opune raţionalismului scientist şi totodată pozitivismului. Reflecţia despre care vorbim în ultima secţiune se defineşte prin aceea că se detaşează de gîndirea angajată şi nu prin aceea că se subordonează activităţii ştiinţifice. Această filozofie istorică îngăduie înţelegerea conştiinţei concrete, a pasiunilor şi conflictelor care îi tulbură pe oameni, a ideilor istorice în cadrul cărora ideile moraliştilor nu reprezintă decît o transfigurare abstractă. Filozofie a naţiunii sau a clasei, ea este, în orice caz, o filozofie a politicii, ca şi a ştiinţei, căci tocmai omul în întregul său e cel ce filozofează şi despre care se filozofează.

O atare filozofie trebuie să depăşească opoziţia dintre filozofiile moraliştilor sau ale romancierilor care exprimă o existenţă particulară, şi cele ale teoreticienilor sau ale savanţilor ce par străini de preocupările vieţii. Atitudinea filozofică este evident particulară ca orice atitudine vitală şi, în acest sens, filozoful nu este decît un individ între alţii. Dar, în măsura în care reflectează asupra atitudinilor, el desprinde adevărul din ele, arată la ce obligă logic fiecare dintre ele, ce înseamnă fiecare în istorie. Dacă această reflecţie ar reuşi să determine adevărata destinaţie a omului, ea ar sugera o interpretare valabilă a trecutului. Adevăr care n-ar putea fi nici total, nici imperativ, fiindcă adevărul filozofic este întotdeauna posterior evenimentului, şi decizia istorică angajează persoana. Filozofia se dezvoltă în această mişcare fără încetare reînnoită de la viaţă la conştiinţă, de la conştiinţă la gîndirea liberă şi de la gîndire la voinţă.

Filozofia istorică este într-un sens şi o filozofie a istoriei, cu condiţia de a o defini pe aceasta din urmă nu ca o viziune panoramică a ansamblului uman, ci ca o interpretare a prezentului sau a trecutului corelat cu o concepţie filozofică a existenţei, sau ca o concepţie filozofică ce se recunoaşte inseparabilă de epoca pe care o interpretează şi de viitorul pe care-l presimte. Altfel spus, filozofia istoriei este o parte esenţială a filozofiei, fiindu-i tot-

odată introducere şi concluzie. Introducere, deoarece trebuie să înţelegem istoria ca să gîndim destinul omenesc, al unei epoci şi dintotdeauna, concluzie, deoarece nu există comprehensiune a devenirii fără o doctrină asupra omului. Dublu caracter, care ar fi contradictoriu dacă ne-am reprezenta filozofia după schema teoriilor deductive, dar care devine inteligibil de îndată ce o corelăm cu dialectica vieţii şi a spiritului, ce se desăvîrşeşte în conştiinţa de sine a fiinţei care se situează în istorie şi se măsoară cu adevărul.[1]

SECȚIUNEA I

TRECUTUL ȘI CONCEPTELE DE ISTORIE

Istoria, în sensul strict, este ştiinţa trecutului uman. În sensul larg, ea studiază devenirea pămîntului, a cerului şi a speciilor, ca şi a civilizaţiei. Pe de altă parte, în sensul concret, termenul istorie desemnează o anume realitate, în sensul formal, cunoaşterea acestei realităţi. Acest dublu echivoc va fi tema primei noastre secţiuni.

Sîntem tentaţi să reţinem sensul larg al cuvîntului: prin istorie, am înţelege orice investigare a fiinţelor sau a lucrurilor care nu mai există, investigare constrînsă să pornească pe cale indirectă, deoarece, prin ipoteză, căutăm ceea ce a dispărut. Dar trebuie să ne întrebăm pînă la ce punct istoria, în sensul larg al termenului, este într-adevăr *una*? Unitatea istoriilor naturală şi umană este oare subiectivă? Este fondată pe aceeaşi orientare a curiozităţii, pe o similitudine a metodelor? Este oare materială? Reflectă oare continuitatea unei evoluţii care, ca parte a nebuloasei primordiale, ar ajunge la perioada numită istorică, minusculă şi grandioasă desăvîrşire? Toate istoriile au ca obiect trecutul, dar oare trecutul este obiectul unei ştiinţe unice?

Vom lua ca punct de plecare doctrina lui Cournot care se referă atît la istoria naturală, cît şi la cea umană (capitolul 1). Ne vom strădui apoi să arătăm opoziţia metodologică (capitolul 2) şi reală (capitolul 3) dintre diferitele istorii.

Vom ajunge astfel să delimităm cadrul studiului nostru. Originalitatea dimensiunii istorice în ordinea umană exclude confuzia ştiinţelor şi asimilarea epocilor.

I

Teorie şi istorie

(Ordine şi hazard)

În paginile ce urmează, presupunem cunoscută filozofia lui Cournot şi ne limităm la cîteva remarci critice.[1] Noţiunea de istorie, chiar în această filozofie, este în realitate multiplă şi complexă; este suficient să analizăm exemplele lui Cournot ca să ne convingem de aceasta. Vom arăta cum permite conceptul metafizic de ordine evitarea în aparenţă a distincţiilor care se impun de îndată ce confruntăm sistemul *devenirii* cu sistemul *încheierii unei evoluţii*.

*

Cournot distinge două categorii de ştiinţe, ştiinţe teoretice şi ştiinţe istorice. Pe de o parte, organizăm sistemul legilor conform cărora se înlănţuiesc fenomenele, pe de altă parte ne întoarcem înapoi de la starea actuală a universului la stările care au precedat-o şi încercăm să-i reconstituim evoluţia.

La o primă privire, această opoziţie este clară şi îi putem conferi o primă semnificaţie, făcînd abstracţie de conceptul fundamental al lui Cournot, ordinea. Să presupunem că o piatră cade: fie că luăm în considerare faptul ca fiind susceptibil de repetare pentru a analiza legile căderii tuturor corpurilor (pe suprafaţa pămîntului, sau oriunde altundeva) fie, dimpotrivă, ne vom interesa de caracteristicile singulare ale acestei *căderi*: piatra a căzut de pe o stîncă, o mişcare a cauzat-o etc. Cu cît ne vom apropia mai mult de concretul absolut, de această cădere localizată, descrisă exact, cu atît mai puţin evenimentul va fi separabil de ansamblul spaţio-temporal căruia îi aparţine, cu atît mai puţin va fi legitim să discernem singularitatea (calitativă) şi unicitatea (temporală). Căci

caracteristicile singulare ale evenimentului nu se explică decît prin toate circumstanţele care l-au condiţionat. Dacă vom conveni să numim real universul dat percepţiei noastre, fiecărei clipe din conştiinţa noastră îi corespunde o stare a universului şi succesiunea acestor stări constituie o istorie pe care ştiinţele cosmologice încearcă să o reconstituie pentru perioade mai apropiate sau mai îndepărtate.

În orice caz, această primă definiţie este insuficientă. Realul trecut nu reprezintă scopul construcţiei ştiinţifice, nu sugerează ideea unei discipline constituite. În plus, această definiţie nu coincide cu gîndirea lui Cournot, deoarece la acesta nu există o opoziţie între cele două direcţii ale cercetării, cu atît mai puţin între datul sensibil şi legi; el distinge două sectoare diferite ale universului, natura şi lumea (cosmosul). Nu orice succesiune este istorică, mai trebuie totuşi ca ea să nu se explice integral prin legi. Faptul istoric este, esenţialmente, ireductibil la ordine: *hazardul este fundamentul istoriei.*

Se cunoaşte definiţia hazardului propusă de Cournot: întîlnirea a două serii independente sau întîlnirea unui sistem cu un accident. Desprinderea unei ţigle dintr-un acoperiş pe timp de furtună este un fapt inteligibil în funcţie de legi cunoscute, dacă o persoană trece, la momentul dat pe sub acoperiş, este încă un fapt inteligibil, dacă ţigla cade în capul acestei persoane este o întîlnire necesară şi totodată iraţională. Necesară, deoarece rezultă din determinismele care guvernează seriile; iraţională, deoarece, chiar pentru un spirit divin, nu se supune vreunei legi. De asemenea, să presupunem că sistemul solar se loveşte de un corp străin, va fi vorba, şi aici, de un fapt istoric pe care, fiind incapabili să îl calculăm sau să îl prevedem, trebuie doar să îl constatăm. Astfel, istoria se interesează de evenimentele esenţialmente definite de localizarea lor spaţio-temporală, în timp ce ştiinţele teoretice stabilesc legi, abstrase din real şi valabile pentru ansambluri izolate. Ajungem astfel la un al doilea concept de istorie: nu *universul concret în devenirea sa*, ci *evenimentele*, pe care le vom numi accidente, hazarduri sau întîlniri, care mai curînd se produc decît există şi care scapă definitiv raţiunii.

Conceptul de istorie este oare suficient definit de hazard? Nicidecum. O succesiune de evenimente fortuite (seria extragerilor la jocul cu bile) nu constituie o istorie. Nu la fel stau lucrurile în

astronomie sau în biologie; principala semnificaţie a timpului este de a permite realizarea *sistemelor*. Istoria cerului îşi ia ca sarcină să reconstituie formarea în trecut a *sistemului* organizat pe care îl observăm astăzi. Şi ordinea vie s-a format progresiv; ea este un amestec de necesităţi inteligibile, fixate o dată pentru totdeauna, şi de accidente ale căror urmări se prelungesc încă. Istoria se caracterizează nu atît prin întîlniri cît prin orientarea unei deveniri.

Aceste trei concepte se organizează într-o progresie dialectică. Pentru a explica *devenirea reală*, trebuie să-i analizăm relaţiile cauzale, inevitabil abstracte. Raportate la realul continuu, aceste relaţii creează fapte de coincidenţă, care sînt, ca să spunem aşa, inversul unei ştiinţe teoretice. De aici rezultă, pentru a uni aceste evenimente disparate, conceptul de evoluţie care conservă şi depăşeşte cele două noţiuni de devenire reală şi de hazard.[1]

*

Implicit conţinute în textele lui Cournot, aceste noţiuni nu sînt niciodată delimitate clar, deoarece, conform probabilismului său, el refuză să separe subiectivul de obiectiv: legile teoretice trebuie să corespundă principiilor unei ordini eterne. De aici alunecarea perpetuă a distincţiilor relative în opoziţii absolute şi transcendente.[2]

Să ne gîndim la cele două categorii de ştiinţe — teoretice şi cosmologice. În măsura în care opunem două direcţii ale activităţii ştiinţifice, ştiinţa legilor vieţii pe de o parte, descrierea formelor vii şi a devenirii lor pe de altă parte, nu survine nici o problemă. Dar, Cournot ajunge întotdeauna la separarea radicală a ordinii vii de datele istorice. Prin urmare, ordinea nu trebuie considerată ca rezultat, întotdeauna provizoriu, al explicaţiei ştiinţifice, bazat pe observaţie şi abstracţie, ci ca noţiune primară. Din acel moment, în deplină libertate, filozoful decretează că un anume fapt general (numărul dinţilor sau al vertebrelor în cazul unei specii date), în ciuda generalităţii sale, nu aparţine ordinii, ci istoriei. Judecată metafizică, întrucît ordinea vie devine un principiu de discriminare, este considerată, datorită armoniei sale intrinseci, ca fiind anterioară şi superioară vieţii reale, care ar fi o reproducere imperfectă a acesteia.

Oare este vorba despre ştiinţă fizică? Cournot nu reuşeşte să separe nici teoreticul de istoric. Legea gravitaţiei ar fi una dintre legile fundamentale ale omenirii, atemporal valabilă, deoarece nu conţine nici un dat cosmologic. Dimpotrivă, legea căderii corpurilor pe suprafaţa pămîntului ar implica anumite date susceptibile de modificare (forţa centrifugă). Dar o asemenea distincţie rămîne provizorie. Nu sîntem nicicînd siguri că am înţeles unul din principiile ordinii fizice. Şi, în orice caz, chiar aceste principii sînt legate de real, întrucît observaţia este necesară pentru a le descoperi şi experienţa pentru a le verifica. Şi aici observăm nu atît o trecere la absolut cît o răsturnare a succesiunii legitime. Savantul merge de la fapt la lege, Cournot începe prin a postula o ordine (inaccesibilă în totalitatea ei).

Oare vom spune că Cournot defineşte pozitiv faptul istoric, asemenea celui ce scapă calculului? Unele evenimente nu au lăsat urme, uneori nu ne-am putea întoarce înapoi în timp de la starea finală la stările anterioare fiindcă aceeaşi stare finală poate rezulta din stări anterioare diferite. În fine, accidentele, de exemplu întîlnirile dintre un aerolit şi pămînt, sînt imprevizibile şi, după ce au avut loc, sînt cognoscibile numai prin constatare. Cournot schiţează o distincţie între ştiinţa fizică şi ştiinţa biologică sau umană în funcţie de posibilitatea de previziune şi de explicaţie retrospectivă. Pentru o realitate fizică, viitorul este riguros determinat de starea actuală, astfel încît ne este adesea mai cunoscut decît trecutul. Dimpotrivă, o fiinţă vie impune cercetarea istorică, deoarece reacţia sa viitoare depinde de trecutul său, înscris, ca să spunem aşa, în organism. Anticipaţia este la fel de aleatorie ca reconstituirea.

Dar se pare că posibilitatea sau imposibilitatea calculului variază în funcţie de datele de care dispunem. Or, Cournot pretinde că datele istorice sînt, în sine şi la modul absolut, inaccesibile ştiinţei. Trebuie deci să fie înlocuită formula noncalculabilă pentru noi, formulă incalculabilă în sine. Dar dacă orice întîlnire are ca origine desfăşurarea necesară a diferitelor serii, cum să afirmăm oare că hazardul scapă *în sine* oricărui calcul? Oare nu există contradicţie între determinism şi imprevizibilitatea ontologică?

Vom spune oare că întîlnirea, străină de orice lege, nu rămîne mai puţin incomparabilă cu faptul previzibil, conform unei reguli? Fără îndoială că nu există nici o lege care să comande trage-

rile succesive la ruletă, şi, în acest sens, chiar şi pentru Dumnezeu, hazardul ar fi real. Dar Spiritul infinit nu ar avea oare circumstanţe concrete din care să rezulte fiecare tragere, o cunoaştere totală ce ar face inutil pentru el calcularea mediilor? Doar dacă nu judecăm o asemenea cunoaştere a particularului ca fiind nedemnă de divinitate şi nu invocăm ideea de ordine. Căci un sistem raţional se opune absolut unei succesiuni de cazuri fortuite sau unor accidente izolate.

Vom înţelege totodată importanţa opoziţiei dintre cauză şi raţiune. Dacă numărul 6 iese la cutare tragere, aceasta rezultă din cauze multiple, din antecedente concrete ale evenimentului. Dacă însă constatăm, la un număr foarte mare de trageri, că numerele situate de aceeaşi parte a mesei ies mult mai frecvent decît celelalte, vom căuta să aflăm motivele, să cunoaştem iregularitatea numerelor sau înclinarea mesei etc. Antecedentul este real, cauza este o noţiune extrasă din experienţa noastră organică. Motivul este, dimpotrivă, explicaţia care satisface spiritul. Opoziţie acceptabilă şi clară atîta timp cît se aplică doar la cazuri particulare (în exemplul ales, motivul constituie şi un dat sensibil, cu toate că se referă la evenimente multiple). Definit numai de satisfacţia pe care o dă nevoilor inteligenţei noastre, motivul rămîne un concept relativ, atîta vreme cît nu îl consacrăm printr-un decret metafizic sau chiar teologic, atîta vreme cît nu proiectăm raţiunea lucrurilor în spiritul Creatorului.

La drept vorbind, Cournot proclamă explicit că ideea de ordine este fundamentală, primordială şi că ar avea capacitatea singulară de a se critica pe sine. Probabilitatea filozofică ar face legitimă trecerea de la subiectiv la obiectiv: ideile ar corespunde structurii realului, căci ar fi absurd (ar trebui să admitem un hazard neverosimil) să fie altfel. Din nefericire, ordinea este o noţiune vagă, ea corespunde la fel de bine atît unui ansamblu de legi fizice cît şi armoniei vitale. Ea este nu atît mecanism cît finalitate; Cournot nu se mulţumeşte să o considere admisă, el omite să îi analizeze şi să îi elucideze formele şi valorile diverse. În loc să o observe aşa cum este — umană şi schimbătoare — el o ridică la absolut şi alunecă astfel de la raţiunea individuală la Raţiunea universală.

Astfel Cournot trece de la legile observate la o teorie postulată, de la sisteme parţiale la o ordine integrală şi nu discerne

echivocul acestei ordini care, imanentă lucrurilor şi spiritului, variabilă în funcţie de epoci, presupune în fond o credinţă teologică. Or, istoria nu ar putea avea mai multă unitate decît termenul căruia chipurile i se opune.

*

Chiar în doctrina lui Cournot, subzistă o diferenţă fundamentală între istoriile naturii şi istoria umană. Ştiinţele cosmologice, fizice sau biologice, nu există decît prin ordinea a cărei negaţie ar fi istoria. Într-adevăr, aceste discipline sînt fie descrierea datului, fie reconstituirea trecutului. În primul caz, ele pot fi suficiente lor înseşi, dar constituie o simplă introducere în cercetările teoretice. Ele sînt autonome în măsura în care devenirea trecută reprezintă, datorită ordinii spre care ea tinde, o evoluţie, dar şi o succesiune de hazarduri: de exemplu, istoria bolţii cerului care reconstituie formarea sistemului solar, istoria speciilor care explică realizarea sau transformarea progresivă a ordinii vitale, ambele orientate spre o stare de stabilitate.

Ordinea este aici pe primul plan, cel puţin pentru savant. Dimpotrivă, în epoca umană, devenirea este pe primul plan deoarece ordinea nu este, ca să spunem aşa, decît structura internă a acesteia. Acolo problema care se pune este de a concilia prima definiţie a istoriei ca loc al accidentelor cu finalitatea pe care o sugerează orientarea mişcării istorice. Aici, dimpotrivă, trebuie să ne ridicăm deasupra faptelor particulare la care nu observăm la început nici înlănţuirea, nici logica.

Vom lăsa deoparte prima problemă. Formulele lui Cournot referitoare la stările iniţiale sînt ezitante*, deoarece, ca filozof, el vrea să ignore Providenţa în care crede şi pe care o implică, poate, noţiunea sa de ordine. În schimb, principiile etiologiei istorice, caracteristice numai istoriei umane, sînt interesante.

De fapt, Cournot se limitează să formuleze, în termeni pretins riguroşi, cu ajutorul conceptelor sale favorite, ideea banală şi

* El însuşi indică diferite ipoteze: poate că sînt fortuite, poate că, dimpotrivă, sînt deja orientate spre scopul pe care îl pregătesc, poate că este vorba despre reacţii mutuale.

tradiţională: dincolo de hazarduri — pasiuni individuale, decizii voluntare, catastrofe naturale, războaie etc. — s-ar sesiza o ordine care ar face inteligibil haosul ce se oferă mai întîi istoricului. Cel care priveşte de la înălţime un peisaj observă, în linii mari, cursul apelor şi liniile reliefului. Astfel, ridicîndu-se deasupra detaliilor, filozoful ar reuşi să desprindă motivele mişcării de ansamblu. După multe războaie şi revoluţii, politica Europei aproape că a ajuns să ia aspectul ce rezultă din datele inevitabile ale geografiei, ale repartizării resurselor etc. Afluxul de aur i-a permis Spaniei o hegemonie pasageră, dar în cele din urmă a triumfat necesitatea care îi atribuie în Europa un rol secundar. Această manieră de a raţiona este cu atît mai uşor admisă cu cît este utilizată spontan şi legitim de toţi cei care cercetează originea unui eveniment particular. Opunem accidentelor — asasinatul de la Sarajevo, ultimatumul austriac — care explică momentul precis în care a izbucnit războiul, cauzele profunde (dificultăţile interne ale Imperiului austro-ungar, imperialismul german, dorinţa franceză de revanşă, rivalitatea anglo-germană etc.) răspunzătoare de posibilitatea însăşi a războiului european. Presupunem implicit că accidentele dispar, că mişcările seculare comandă mişcările pe o perioadă scurtă. Vom admite desigur că, în anumite cazuri, accidentele sfîrşesc prin a se compensa, dar ar fi neîntemeiat să considerăm această compensare generală sau inevitabilă. Dacă data unui eveniment este imputabilă unui hazard, cum să limităm consecinţele acestuia? Cu ce drept să afirmăm că în 1908 sau 1911 sfîrşitul conflictului ar fi fost acelaşi? Urmările faptului că grecii i-au învins pe perşi nu se prelungesc oare pînă astăzi, dacă este adevărat că grecii, supuşi de perşi, nu ar fi cunoscut dezvoltarea liberă a unei culturi din care trăim şi astăzi? Cournot însuşi recunoaşte că, departe de a se şterge, consecinţele anumitor fapte continuă la infinit (deosebirea dintre rase).

Dacă, în ultimă analiză, Cournot crede în această compensare, înseamnă că, altminteri, ar trebui să nu mai aşteptăm nimic de la etiologia istorică* şi că toată filozofia sa formală a istoriei este dominată de o interpretare materială: perioada istorică însăşi tre-

* Teoretic, el recunoaşte posibilitatea contrară, şi anume că timpul extinde efectele hazardului. *Essai sur les Fondements de nos connaissances*, § 311.

buie să se termine.[1] Între solidaritatea organică a triburilor primitive şi ordinea raţională a societăţilor viitoare, istoria propriu-zisă, aceea a războaielor, a Imperiilor, a iniţiativelor individuale, nu formează decît o tranziţie necesară dar scurtă. Ca şi în cazul istoriilor naturale, el cunoaşte sistemul total, în raport cu care se definesc accidentele, sfîrşitul spre care se îndreaptă evoluţia. Astfel, încă o dată, o distincţie cu totul relativă (căci în funcţie de nivelul la care ne plasăm, acelaşi fapt poate să fie sau cauză profundă şi motiv, sau cauză aparentă) este predispusă la absolut.

Lui Cournot îi plăcea să compare istoria cu jocurile, ca să arate sursa comună a celor două logici: teoria hazardului. Contrar jocului de bacara, unde partidele se succedă fără să se ordoneze, o partidă de şah prezintă deja o mulţime de evenimente, legate unele de altele atît prin ordinea intenţiilor cît şi prin hazardul coincidenţelor. Comparaţie sugestivă, dar Cournot a subevaluat echivalentul planului pe care îl urmează fiecare jucător. El şi-a acordat dreptul de a conserva devenirea, ca şi cum aceasta ar fi ajuns la capăt. Astfel, el a reuşit să evite dificultatea majoră a unei logici istorice: cum să înţelegem mişcarea globală atîta timp cît este neterminată? Istoricul nu survolează peisajul istoric: el este la acelaşi nivel cu devenirea pe care se străduieşte să o expună.[2]

Deci Cournot ne aduce mai multe probleme decît soluţii*. Presupunînd că aceleaşi concepte se regăsesc în toate disciplinele istorice, rămîne să le precizăm sensul şi relaţiile în fiecare dintre ele. Sistemul teoretic, organizarea vitală, liniile majore ale evoluţiei nu au în comun decît eticheta de *ordine* pe care le-o aplică Cournot. Dincolo de aceste analogii verbale, trebuie să căutăm unitatea metodelor sau a realităţilor.

---

* Aceste remarci ar fi şi mai adevărate dacă am lua în considerare teoria istoriei umane. Istoria ideilor şi etiologia sînt juxtapuse. Cu atît mai mult nu observăm sinteza progresului continuu ce caracterizează mişcarea civilizaţiei, şi a legii creşterii şi declinului ce dirijează lucrurile vieţii (chiar imperiile şi popoarele). La drept vorbind, poate că aici este vorba mai puţin despre insuficienţe decît despre o concepţie profundă a pluralităţii mişcărilor istorice, *fără compoziţie* deoarece componentele pretinse sînt prea eterogene ca să comporte o rezultantă. *Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, Paris, 1923, p. 170.

II

Istoriile naturale

Pentru a desprinde diversitatea disciplinelor istorice, vom analiza mai întîi exemplul cel mai interesant: acela al biologiei. Cercetarea istorică este de fapt parte integrantă a ştiinţei vieţii, căci orice clasificare sistematică a fiinţelor vii este legată de ipotezele referitoare la originea speciilor. Se ştie, pe de altă parte, importanţa transformismului în istoria ideilor. Reprezentarea trecutului uman şi reprezentarea trecutului vital s-au susţinut şi confirmat reciproc. Ici-colo se regăseau diversitatea indivizilor şi similitudinea tipurilor, continuitatea şi schimbarea, ici-colo se aplicau simultan metoda istorică şi metoda comparativă.

Fără îndoială, entuziasmului din secolul trecut i-a succedat astăzi o criză. Dar aceasta, în ciuda aparenţelor, constituie pentru noi o circumstanţă favorabilă, deoarece scopul studiului nostru este de a preciza natura proprie a anchetelor istorice. Or, dificultăţile actuale ţin de o disociere a diferitelor demersuri prin care ne întoarcem de la prezent la trecut. Demersurile pe care Lamarck şi Darwin nici măcar nu se gîndeau să le distingă, progresul ştiinţei constrînge la separarea lor, pentru că rezultatele lor provizorii sînt contradictorii.[1]

*

Interpretările transformiste din secolul trecut, deşi au contribuit la acreditarea sensului istoric, erau, dacă putem spune aşa, cît se poate de puţin istorice. Ele reduceau ideea de istorie la conţinutul ei cel mai sărac. Lamarckismul, de exemplu, utiliza, pentru explicarea evoluţiei speciilor, ipoteze confirmate de experienţa actuală. Crearea organelor sub exigenţa nevoii, adaptarea fiinţei vii la mediu nu ar fi nici fapte istorice, nici fapte actuale, ci fenomene esenţiale oricărei vieţi, pe care, pornind de la observaţia prezentă, avem dreptul să le proiectăm în trecut. Nu există soluţie de continuitate între ştiinţa teoretică şi reconstituirea istorică. Evoluţia ar trebui să continue, astfel încît criticii să vorbească astăzi despre un cerc vicios al lamarckismului: de ce nu am asista oare la crearea unor specii noi? De ce anumite specii

primitive, în loc să dispară în forme superioare, s-au stabilizat? Determinată de legi atemporale, succesiunea formelor reale devenea o evoluţie inteligibilă. Hazardul nu intervenea decît pentru a raporta detaliul; în linii mari istoria vieţii se supunea unei logici accesibile savanţilor din ziua de astăzi.

Sub o altă formă, aceeaşi confuzie se regăseşte în darwinism. Se stabilesc empiric principiile de explicare valabile pentru trecut: variabilitatea fiinţelor vii, lupta pentru viaţă, selecţia naturală, de unde rezultă acumularea orientată spre mutaţii. Evoluţia ar continua, numai durata necesară ne-ar împiedica să îi observăm manifestările. De aceea regăsim, în cărţile lui Darwin, aceeaşi trecere neîncetată de la studiul teoretic (legea ereditătii) la reconstituirea istorică: compararea speciilor separate geografic sau prin acţiunea elevezelor îi prezintă imaginea însăşi a operei realizate de natură în decursul timpului.

Două descoperiri au făcut ca această confuzie să fie imposibilă: diferenţa înnăscută dintre fluctuaţie şi mutaţie, critica *providenţelor naturaliste* pe care le invocau cu naivitate fondatorii transformismului.[1] Lamarck considera demonstrată ereditatea caracterelor somatice dobîndite. Darwin admitea o variabilitate germinală infinitezimală (şi credea totodată în ereditatea caracterelor dobîndite, astfel încît problema variabilităţii îl preocupa prea puţin). Or, biologii actuali, în majoritate, nu admit ereditatea caracterelor dobîndite. Ei toţi consideră variabilitatea germinală o eroare: descendenţii în linie directă sînt riguros identici, doar influenţa mediului îi diferenţiază. În aceste condiţii, sîntem obligaţi să opunem faptelor normale de ereditate, — transcrierea caracterelor — ipoteza evoluţiei, care necesită variaţii germinale. Observăm fără îndoială şi mutaţii ereditare, dar trebuie să ne întrebăm totuşi în ce cazuri aceste mutaţii dau naştere unor specii noi[2].

În acelaşi timp, biologii nu mai cunosc forţa, comparabilă nevoii sau selecţiei naturale, care să posede virtutea de a explica ceea ce nu înţelegem. Darwin putea fi satisfăcut de variaţiile infinitezimale, deoarece, ca să spunem aşa, selecţia naturală lua asupra sa toată munca. Dar o diferenţă minimă, chiar dacă este favorabilă unei fiinţe vii, nu e suficientă pentru a-i asigura supravieţuirea. Nu întotdeauna cel mai bine adaptat rezistă şi are mulţi urmaşi. În plus, acumularea varietăţilor infinitezimale devine de

neînțeles. Un rudiment de organ nu are nici o utilitate. Organizarea de parcele germinale rămîne misterioasă. Selecția, pe care o conservă biologii, și-a pierdut orice virtute creatoare. Ea elimină, dar nu inventează nimic, ea alege, dar adesea la întîmplare. Și nu mai credem că e suficientă nevoia pentru ca un organ să apară sau că e suficient mediul pentru a determina adaptarea. Pentru explicarea evoluției, biologul dispune de mutații frecvente, dar de slabă amplitudine și de selecție total negativă.

Astfel se impun distincțiile fundamentale dintre *stabilirea faptelor istorice* și *explicarea schimbărilor*. Datorită documentelor (fosilelor), paleontologul reconstituie formele succesive, dar *faptul succesiunii* nu impune logic *ipoteza descendenței,* iar această ipoteză nu rezolvă singură problema *mecanismului evoluției*.

Să examinăm pe scurt diferitele dovezi ale evoluției. Aceste dovezi ne interesează, deoarece constituie, în realitate, diverse moduri de inferență de la prezent la trecut. Ele aparțin unor categorii cu totul distincte: mai întîi, date ale paleontologiei, apoi observații anatomice, în fine fapte de parazitism sau de distribuire geografică a animalelor.

Datele paleontologice au o importanță decisivă, deoarece echivalează cu dovezi directe, nu implică intervenția unor obiecții probabile sau a unor preferințe doctrinale. Ele arată urmele, păstrate de natură, ale unor evenimente pe care vrem să le reconstituim. Etajarea terenurilor este ca imaginea spațială a unei desfășurări temporale. Rămășițele ființelor vii sînt astfel datate de însăși poziția lor. Constatăm diversitatea faunelor și florelor în diferite epoci ale trecutului terestru; observăm apariția unor specii, răspîndirea lor, și adesea dispariția lor.

Din nefericire, aceste date sînt fragmentare și incomplete. Nu avem documente despre epocile realmente primitive. Ca să citățm un biolog, primele faze ale evoluției ne vor scăpa întotdeauna, cele „în cursul cărora trebuie să fi apărut viața și marile linii ale evoluției, liniile care au fixat structura și fizionomia principalelor grupuri și ale marilor lor subdiviziuni, să fi fost precizate*". Dacă această ignoranță este definitivă, nu vom avea niciodată dovada directă că „marile linii ale evoluției" rezultă din istorie. În această

* Caullery, *Le Problème de l'Évolution*, Paris, 1931, p. 34.[1]

privinţă, ipoteza fixistă nu va putea deci să fie respinsă decît prin argumente filozofice, sau prin descoperirea de mecanisme susceptibile să explice transformări de structură complete.

Şi într-un alt sens, datele paleontologice ar demonstra evoluţia: formele sale intermediare ar constitui o mărturie irecuzabilă. Dar discuţia a devenit mai complexă astăzi. Formele intermediare sînt aşa de rare, încît unii biologi le invocă absenţa ca argument contra doctrinei evoluţiei. Transformiştii însă refuză să admită că lacunele cunoaşterii noastre ar proveni din nişte rupturi reale.

Chiar dacă nu ar exista aceste insuficienţe, documentele paleontologice nu ne-ar oferi mai multe date despre mersul general, ritmul devenirii speciilor, apariţia relativ tîrzie a vegetaţiei şi a animalelor considerate superioare. În particular, a fost supusă unei revizuiri imaginarea simplistă a unei mişcări continue şi regulate. Anumite forme stabile nu s-au schimbat din timpuri imemoriale, fiecare grup îşi are perioada sa de expansiune, apoi de declin. Pretutindeni, astăzi, ne surprind discontinuităţile.

Argumentele luate din structura actuală a organismelor sînt foarte diferite. În aceste cazuri, savantul nu observă documente, ci viaţa prezentă. Faimoasa lege, ontogeneza repetă filogeneza, le dădea fiziologilor impresia că trecutul vieţii era încă prezent în totalitate, ca acumulat, în fiinţele superioare, în primele stadii ale dezvoltării lor individuale. Embriogenia, *anatomie comparată tranzitorie*, permitea parcurgerea în racursiu a perioadelor succesive ale evoluţiei. Această lege a fost modificată atît de profund încît a fost, ca să spunem aşa, abandonată. Nu se mai consideră că embriogenia este *recapitulativă a trecutului*, ci *pregătitoare a viitorului*. Totodată, inferenţa de la prezent la trecut se complică. Formele embrionare nu mai sînt martorele, ci cel mult semnele istoriei. Între semne şi lucrul semnificat se intercalează obiecţii probabile şi exigenţe filozofice.

Fără îndoială, în interiorul fiecărui mare grup, reuşim să ne întoarcem înapoi, „datorită embriogeniei, la o formă fundamentală, din care derivă, prin diversificare, toate formele întîlnite astăzi*". Mai mult, similitudinea stadiilor embrionare ar permite alăturarea tipurilor de organizare pe care le-a diferenţiat Cuvier, şi astfel s-ar concepe unitatea descendenţei întregului regn ani-

* Caullery, *op. cit.*, p. 110.

mal.[1] Nu este cîtuşi de puţin de competenţa noastră să discutăm valoarea ştiinţifică a acestui argument. Putem doar să remarcăm că evoluţia constituie o explicaţie posibilă, dar nu neapărat necesară, a similitudinii primelor stadii embrionare (fixiştii ar fi de cu totul altă părere). Această explicaţie se impune în funcţie de o cunoaştere limitată, pe de o parte, şi de filozofia noastră, pe de altă parte. Aşa cum scrie M. Caullery: „viitorul este deja scris virtual în ou..., dispoziţiile cele mai clar adaptabile... se realizează într-un mod automat şi complet, anterior oricărei folosinţe*". Dacă trecutul nu este cauza mecanică şi fortuită a acestei înlănţuiri complexe şi coordonate, cum să se evite finalitatea sau providenţa? Această dilemă dovedeşte suficient natura exactă a inferenţei. Istoria *trebuie* să fie originea accidentală a finalităţilor aparente.

A treia categorie de argumente este luată din evoluţii fragmentare observate pe paraziţi sau în interiorul unei arii geografice determinate. Astfel parazitul ne-ar ajuta să cunoaştem „evoluţii particulare secundare, pornind de la grupuri definite, evoluţii al căror început îl observăm în mod clar, autentic şi al căror rezultat îl constatăm cu precizie**". Specificitatea faunei şi a florei insulelor, în special compararea cu fauna şi flora de pe continentele de care s-au desprins cîndva aceste insule, ar dezvălui de asemenea transformarea progresivă a fiinţelor vii sub influenţa condiţiilor de existenţă. Aceste două argumente demonstrează direct evoluţii fragmentare, ele militează în favoarea doctrinei evoluţiei, manieră generală de concepere a dezvoltării vieţii; ele nu demonstrează că marile tipuri de organizare derivă unele din altele.

Aşadar dovezile în favoarea evoluţiei integrale nu sînt directe, dovezile directe nu duc decît la evoluţii parţiale. Or, în acelaşi timp, legile eredităţii, în special genetica, sugerează că materia vie este uimitor de stabilă. De aceea se observă astăzi, în rîndul savanţilor, o reacţie împotriva transformismului şi, în plan filozofic, o stare de confuzie, sau, cum se spune, de criză.

Confuzia ţine mai întîi de sensurile multiple pe care le au cuvintele evoluţionism şi transformism. Înţelegem prin ele fie faptul că fiinţele vii se transformă în raport cu condiţiile lor de existenţă, fie ipoteza că toate speciile descind dintr-una sau din-

---

* *Ibid.*, p. 429.

** *Ibid.*, p. 164.

tr-un număr mic de specii primitive, fie o anumită imagine a devenirii speciilor (de exemplu mişcarea regulată şi continuă prin acumularea variaţiilor infinitezimale), fie în fine o anumită manieră de a explica această transformare (mecanismele indicate de Lamarck şi Darwin). Am fost obligaţi să abandonăm sau să revizuim mecanismele evoluţiei admise în secolul trecut, să modificăm imaginea pe care ne-am făcut-o despre istoria speciilor. Solidaritatea dintre fiinţele vii şi dintre acestea şi mediul lor este definiţia admisă, dar cum să formulăm ipoteza descendenţei? Un filozof ajunge la o definiţie destul de vagă, şi anume că: „există legi ale naşterii*". Iar biologii se mulţumesc de obicei să afirme această descendenţă, fără să o precizeze, deoarece nu îi cunosc mecanismul.

Am admite cu uşurinţă această necunoaştere dacă evoluţia şi adaptarea nu ar fi probleme legate între ele. Darwin şi pozitiviştii foloseau istoria pentru a vorbi de ordine, fără să neglijeze determinismul. Transformismul făcea inutile actele particulare ale creaţiei. Oare ce semnificaţie are acum istoria pentru biologi?

În ceea ce priveşte finalităţile aparente, utilitatea organelor sau a funcţiilor nu mai este considerată evidentă din start. Atîta timp cît dispunem de o selecţie atotputernică, armoniile naturale erau uşor acceptate de conştiinţa pozitivistă. Astăzi, cercetarea pleacă de la o inspiraţie contrară, ne străduim să demonstrăm că pretinsele finalităţi sînt iluzii ale observatorului, că funcţionarea organismului este departe de a fi perfectă, că alte organizări ar fi fost superioare. Întrucît în istorie nu găsim explicaţia dorită, am vrea să suprimăm problema. Preadaptarea, de exemplu, elimină misterul armoniei dintre fiinţă şi mediul său. Hazardul, eliminarea neadaptaţilor şi adaptarea din întîmplare, se substituie selecţiei darwiniene. Istoria devine serie de evenimente şi nicidecum continuare inteligibilă.

La fel, în ceea ce priveşte mecanismul evoluţiei, se dezvoltă doctrina hazardului. Geneticienii nu recunosc alţi factori de transformare decît mutaţiile. Formele vii ar fi reductibile la asamblaje de atomi vitali, de gene. Genele şi mutaţiile germinale ar reprezenta un număr imens de combinaţii posibile, din care istoria,

---

* Leroy, *L'Exigence idéaliste et le fait de l'Évolution,* Paris, 1927, p. 101[1].

acționînd ca un joc, ar opera o selectare. Ar fi suficient să adăugăm o declarație de ignoranță în ceea ce privește ortogenezele. Cît despre transformările tipurilor, ne-am imagina alte accidente necunoscute, catastrofe bruște, care ar fi avut drept consecință răsturnări ale materiei vii.

Majoritatea biologilor nu consideră satisfăcătoare această soluție. Nici adaptarea părților unui organ unele la altele, nici adaptarea statistică a ființelor la mediu nu ar fi explicabile prin jocul întîlnirilor întîmplătoare. Un pozitivist ca M. Caullery recunoaște insuficiența *mutaționismului* integral. Se reduce partea misterului, dar subzistă forme complexe ale căror mutații, acumulate printr-o selecție oarbă, nu ar putea fi explicate. Și pentru a înțelege trecerea de la un tip de organizare la altul, trebuie să presupunem variații citoplasmice și poate și o influență a mediului care ar putea și ar organiza mutațiile. Diferența dintre prezent și trecut ne-ar interzice să observăm astăzi aceste fenomene ipotetice. Astfel istoria, necesară în primul rînd pentru explicarea pozitivă a finalităților, este invocată apoi pentru admiterea ininteligibilității evoluției. Dublă necesitate contradictorie, dar contradicție fără îndoială inevitabilă.

Într-adevăr, în absența unui factor intern sau extern, providențial sau natural, care să orienteze mișcarea istorică, ajungem la formule verbale care traduc pur și simplu ceea ce am vrea noi să știm, determinismul fizico-chimic, interacțiunea organism–mediu sau în fine ideea istorică în stare pură. Căci catastrofele pe care le imaginează mutaționiștii înseamnă aproximativ: a trebuit să se întîmple evenimente, să se producă întîlniri ce au dat naștere formelor vii pe care dorim să le explicăm, dar noi nu putem decît să le constatăm existența.

Oare metafizica nu poate să umple lacunele științei? Fără nici o îndoială, evoluția creatoare a lui Bergson ar face inteligibilă diversitatea speciilor. Dar, în ciuda farmecului său, teoria bergsoniană nu a fost unanim acceptată în rîndul savanților deoarece se limitează la a exprima în termeni metafizici datele problemei. Selecția naturală ar fi fost o explicație deoarece, conform determinismului, ar corespunde unor fenomene observabile și observate. Evoluția creatoare sau forța vieții sînt și vor rămîne entități nicicînd demonstrate sau dezmințite de fapte, pentru că ele traduc cu exactitate ignoranța și curiozitatea noastră.[1]

Mutaţionismul, conştient sau nu de insuficienţa sa, completat sau nu cu reziduuri de lamarckism, metafizică bergsoniană, fixismul cu evoluţia în interior a tipurilor de organizare, provindenţialismul, acestea ar fi astăzi răspunsurile tipice între care nu avem de ales. Era necesar în special să arătăm în istorie *refugiul ignoranţei noastre.*[1] Istoria dădea răspuns tuturor întrebărilor, atîta timp cît era condusă de o forţă natural inteligentă. De fapt, ea însăşi cere explicaţie. Evoluţia apare evidentă în ochii pozitiviştilor dacă singura interpretare contrară este aceea a creaţiilor separate. Dar avem oare de cîştigat afirmînd evoluţia atunci cînd nu cunoaştem *legile naşterii*, a căror existenţă o proclamăm prin această afirmaţie?

*

Analizele precedente nu ne-au permis doar să regăsim şi să precizăm diversele noţiuni de istorie, ele ne-au sugerat şi o deosebire între două modalităţi de a reconstitui trecutul, una pornind de la prezent şi legi, cealaltă cu ajutorul documentelor. Ontogeneza este semn al devenirii speciilor, fosilele sînt rămăşiţele acestora. Dacă dorim să comparăm istoria umană cu istoria naturală şi să facem deosebire între ele, putem ţine seama de această opoziţie: care este procesul inductiv de la prezent la trecut? În ce măsură înţelegem noi trecutul în lumina prezentului?

Istoria începe atunci cînd interesul nostru este captat de realităţi individuale (prin acestea înţelegem nu lucruri indivizibile, ci doar lucruri calificate, diferite de celelalte fenomene de acelaşi fel). Există o istorie a pămîntului şi o istorie a cerului, dar nu o istorie a fenomenelor fizice.

Se pare totuşi că istoria se naşte o dată cu fizica, deşi curiozitatea umană nu se îndreaptă spre obiecte. Anumite legi sugerează imediat o inferenţă a ceea ce este din ceea ce a fost. De exemplu, legea degradării energiei este folosită de unii fizicieni pentru a atribui ansamblului Universului o evoluţie orientată, pentru a conferi timpului relativ al relativităţii caracterul esenţial al timpului trăit, şi anume ireversibilitatea. Fără îndoială, aplicarea la întregul Univers a unei legi valabile pentru sistemele izolate nu este admisă de toţi savanţii; dar chiar dacă presupunem admisă această aplicare, forţa explicativă a ipotezei ar fi slabă. Căci, dacă inter-

pretăm legea în lumina teoriei atomice prin trecerea de la o distribuire mai puţin probabilă la o distribuire mai probabilă, va trebui să presupunem la originea istoriei o distribuire foarte improbabilă. Astfel misterul este deplasat, dar nu elucidat. Pe de altă parte, dacă rezervăm această lege pentru sisteme izolate, ea impune ideea unei transformări ireversibile a cutărui sau cutărui fragment de materie, dar, dacă aceste fragmente nu ne interesează în singularitatea lor concretă, nu vom înainta în cercetarea istorică.

Tot aşa, cunoaşterea legilor după care uraniul se transformă în plumb, ar permite stabilirea vîrstei diverselor formaţiuni geologice. Am porni de la conţinutul minereurilor de uraniu şi am aplica formula verificată direct (după 3000 milioane ani, un gram de uraniu dă 0,646 de uraniu şi 0,306 plumb*). Am reuşi astfel să datăm trecutul geologic şi, indirect, pe acela al vieţii. Inferenţă evident legitimă, chiar dacă atinge un trecut anterior apariţiei primei conştiinţe. Dar, obligaţi să presupunem o desfăşurare temporală ireversibilă, nu gîndim nici o evoluţie, nici o combinaţie de evenimente şi de ordine, nici chiar o succesiune de stări. Această durată trece drept istorică numai pentru că direcţia scurgerii sale este fixată.

Cu istoria cerului şi a pămîntului, ne apropiem de istoria veritabilă. Evident, nu atingem nicicînd un eveniment localizat cu exactitate în timp sau în spaţiu (de altfel, nu ne interesează evenimente singulare). Pe de altă parte, nu interpretăm o devenire astrală sau terestră decît în lumina cunoştinţelor noastre legale. În ciuda acestor rezerve, ideea istorică este deja mai bogată, căci savantul se consacră studiului obiectelor individualizate al căror trecut încearcă să-l reconstituie. Această reconstituire este capătul inducţiilor, a căror stare actuală constituie punctul de plecare. În cazul cel mai favorabil, acela al perioadelor geologice, realitatea prezentă este proiectarea spaţială a devenirii. În cazul diverselor istorii ale cerului, ipoteza ne permite să înţelegem formarea sistemului observat şi se rezumă la o inducţie de probabilitate a cauzelor. Căutăm să explicăm distribuirea observată a stelelor, imaginînd o anumită distribuire anterioară, care o face pe prima cel puţin probabilă. Istoria pămîntului foloseşte simultan aceste diverse metode[a]: pentru a face inteligibilă repartizarea actuală a

* Caullery, *op. cit.*, p. 28.

continentelor şi a mărilor, de exemplu, construim o altă repartizare, care în mod normal ar trebui să producă harta prezentă şi pe care o dotăm graţie cunoştinţelor dobîndite despre structura pămîntului în diferite epoci. În plus, anumite fenomene istorice (eroziuni, alunecări de teren etc.) continuă să se desfăşoare sub ochii noştri, în fine accidente (prăbuşiri sau apariţii de terenuri) au lăsat urme care le fac accesibile observaţiei retrospective.

Istoria speciilor, după cum am văzut, ţine de istoria naturală şi totodată de istoria umană. Ea explică o repartizare geografică a speciilor sau o organizare actuală (de exemplu embrionară) prin ipoteze referitoare la cauzele istorice. Pe de altă parte, ea reţine nu numai consecinţele evenimentelor sau urmele lor, ci şi documente, adică viaţă trecută salvată şi transmisă pînă la noi. Desigur, o fosilă nu este un document în acelaşi sens cu piramidele. Într-un caz posedăm o operă umană care ne trimite la creatorul său, în celălalt caz resturile unei fiinţe vii a cărei formă este, ca să spunem aşa, sculptată în materie. Comparaţia nu este mai puţin legitimă, în ciuda acestor diferenţe. Datorită fosilelor, biologul reconstituie *direct* anumite specii care au trăit odinioară. Dar el nu le înţelege succesiunea decît ca un astronom, adică prin intermediul legilor. Criza transformismului provine tocmai din diversitatea acestor două inferenţe, de fapt şi de drept autonome. În istoria naturii, ipotezele se pot schimba, pot fi contradictorii, o criză comparabilă cu cea a transformismului este de neconceput, deoarece, aşa cum spunea Cournot, aceste istorii sînt în totalitate tributare teoriei.

Originalitatea formală a istoriei umane s-ar deduce cu uşurinţă din reflecţiile precedente. Istoricul se interesează de indivizi, nu de exemplarele unei specii ca biologul, de evenimente localizate exact, nu numai de fenomene astronomice, geologice sau geografice, care s-au repetat sau care au durat, şi care nu au semnificaţie decît în trăsăturile lor generale. Istoricul este capabil să înţeleagă direct, nu prin intermediul legilor, o succesiune de fapte. Ca să înţelegem o hotărîre a lui Cezar, este suficient să îi atribuim o intenţie, aşa cum o atribuim gesturilor sau cuvintelor celor din jur. Or, activitatea umană lasă urme datorită faptului că produce opere. Ca să reînviem trecutul uman, nu avem nevoie de ştiinţă, ci numai de documente şi de experienţa noastră.

În fine, trecutul uman pătrunde cu totul altfel în prezent decît în trecutul natural. Acesta nu este conservat în prezent, ca trecut, explicăm formele actuale printr-o istorie ipotetică, de exemplu, similitudinea primelor stadii embrionare în tot regnul animal prin unitatea descendenţei. Aceste prime stadii sînt astăzi parte integrantă a unei dezvoltări individuale, contemporane. Conservarea fosilelor nu mai face parte deja din aceeaşi ordine cu permanenţa formelor embrionare. Nici conservarea fosilelor nu face parte din aceeaşi ordine cu transmiterea operelor umane. În natură documente există doar întîmplător. Dimpotrivă, omul creează documente prin definiţie, întrucît îşi prelungeşte acţiunea corpului prin unelte şi toate creaţiile sale vădesc imediat activitatea unui spirit.

*

Se vor admite fără dificultate, cred, diferenţele pe care tocmai le-am indicat. Dar se va obiecta că ele nu răspund la întrebări decisive. Am indicat varietatea inferenţelor de la prezent la trecut. Am desprins sensurile istoriei, uneori creativă şi uneori distructivă, origine accidentală a ordinii sau cauză iraţională a dezordinii, necesară pentru a reduce finalitatea aparentă sau pentru a da seamă de dezordinea fragmentară. Dar am lăsat fără răspuns problema esenţială: oare putem vorbi într-adevăr de o istorie a naturii? Putem oare stabili o continuitate între devenirea cosmică şi devenirea umană? Sau, dacă trebuie să rupem această continuitate, în ce punct? Distincţiile logice, oricît de utile ar fi, lasă neştirbite interogaţiile filozofice. Putem să le evităm sau să le dăm răspuns?

III

Istorie naturală şi istorie umană

Ca întindere, aceste probleme depăşesc fără îndoială cadrul cercetării noastre. Scopul nostru limitat este de a răspunde la întrebarea: este posibil, este necesar să definim istoria omului pornind de la conceptul general de istorie? Or, noi am arătat că acesta, în doctrina lui Cournot, îşi datora aparenta unitate unei metafizici ce ducea la providenţă. Apoi am pus în lumină diferenţele metodologice dintre istoria naturală şi istoria umană, rămî-

nînd doar argumentul forte, sugerat de bunul-simţ: istoria omului este prelungirea istoriei speciilor, transformările sociale urmează evoluţiei vitale. Oare continuitatea devenirii cosmice şi a trecutului uman nu este astfel evidentă? Şi oare această continuitate nu impune o teorie unică a istoriei, care ar data din negura vremurilor, anterioare formării planetei noastre, pentru a reveni, în ultimă analiză, la prezent?

*

Von Gottl-Ottlilienfeld*, care a reflectat asupra acestei probleme, s-a străduit să respingă această pretinsă continuitate.[1] El invocă înainte de toate eterogenitatea absolută a ştiinţelor vieţii şi a ştiinţelor naturii. Unele reconstituie ansamblul trăit de fiinţe raţionale, celelalte construiesc, după o logică riguroasă, în acord cu toate datele obiective, un sistem de relaţii abstracte. Chiar dacă aceste relaţii se aplică unei deveniri (cum este cazul geologiei sau al biologiei), ele îşi păstrează caracterul fictiv. Duratele de care se ocupă geologia nu sînt comensurabile cu timpul real a cărui scurgere conştiinţa o resimte în sine, ele nu sînt altceva decît o transpoziţie a unor raporturi spaţiale. Cele două categorii de ştiinţă, incapabile să se întîlnească, vorbesc o altă limbă, vizează scopuri diferite, se supun unor reguli incomparabile. *Adevărul logic* al istoriei naturale n-ar putea contrazice *adevărul ontologic* al istoriei umane.

Fără îndoială, ar fi de formulat multe rezerve cu privire la această opoziţie absolută dintre reconstituire şi construcţie, dintre adevărul ontologic şi adevărul logic. Evident, istoria şi anumite ştiinţe morale au în vedere *ansamblul trăit*, dar acest ansamblu, în totalitatea sa (*Allzusammenhang*), este inaccesibil: istoria construieşte şi ea. Cît despre opoziţia celor două timpuri, cosmic şi uman, ea ar fi acceptabilă poate, dacă ar fi dată doar ca o simplă descriere. Erijată în metafizică, ea devine paradoxală. Că timpul cosmic este rezultatul unei obiectivări totale, de acord; el nu devine totodată ireal. Mai mult, timpul măsurat prin transmutarea corpurilor este întrucîtva legat de o îmbătrînire a lucrurilor. El îşi

* Cf. *Wirtschaft als Leben*, Jena, 1925 (şi în special *Die Grenzen der Geschichte*, 1903 — care figurează în culegere), şi *Wirtschaft und Wissenschaft*, Jena, 1931 (cap. IV).

păstrează caracteristicile de ireversibilitate, de scurgere regulată şi orientată, care definesc durata conştiinţelor. Nimic nu ne interzice să menţinem o continuitate a succesiunii între timpul ştiinţific al astronomiei şi al biologiei şi timpul uman al istoriei.

Concluzie valabilă cu o singură condiţie: trebuie să acordăm o importanţă reală construcţiilor ştiinţei. Este legitim şi necesar să arătăm diferenţele dintre limbajul fizicii şi cel al istoriei, dar cum să-l considerăm pe unul adevărat şi pe celălalt fictiv, fără a considera fictive şi propoziţiile tuturor ştiinţelor naturii? Aşa cum spaţiul fizic este extras din spaţiul observat, tot aşa timpul abstract derivă din durata trăită. Într-un sens, aceste două feluri de spaţiu şi de timp rămîn separate definitiv, dar timpul măsurat înseamnă un trecut adevărat şi permite datarea apariţiei vieţii. Îl punem pe *homo sapiens* la locul său în evoluţia vieţii, ea însăşi inserată în devenirea geologică. Vom nega oare faptul că, pentru noi, conştiinţa nu este de fapt legată de o anumită organizare vitală? Istoria conştiinţei începe într-o anumită epocă, vine după o lungă perioadă, pe care spiritul reuşeşte să o cunoască astăzi, dar care n-a fost trăită de nici o conştiinţă (cel puţin umană). Există oare aici, pentru orice doctrină idealistă, un paradox şi un scandal? În loc să fie prima, din această perspectivă conştiinţa ar părea un fenomen tardiv şi subordonat. De asemenea *exigenţa idealistă* a fost opusă *faptului evoluţiei* şi s-au reconciliat aceşti doi termeni într-o viziune metafizică. Gîndirea ar fi la origine, cu toate că gîndirea umană nu se manifestă decît la capătul mişcării. Căci aceasta în totalitate ar fi manifestarea unui elan creator, de esenţă spirituală, care în om ar atinge luciditatea.

O altă doctrină idealistă, pentru a evita această soluţie, facilă şi totodată vagă, aminteşte că ştiinţa istorică este opera spiritului. Nu există trecut decît pentru şi printr-o conştiinţă. Istoria Egiptului este în primul rînd cea a egiptologiei, realul nu este orice fapt, anterior investigaţiei noastre; el se confundă cu cunoaşterea pe care o dobîndim despre el.[1] Dar este oare posibil, fără metafizică, să menţinem această ultimă formulă atunci cînd este vorba despre semeni ai noştri, care au trăit aşa cum trăim şi noi, ireductibili ca noi înşine la reflecţie sau la ştiinţă? Şi dacă admitem realitatea istoriei umane, la ce moment să ne oprim oare, de vreme ce ne întoarcem de la istorie la preistorie, iar de aici la evoluţia animală?

Nu avem nevoie de mitul Gîndirii totale şi originare, nici de un idealism absolut. Am recunoscut faptul succesiunii: istoria animală a venit după istoria speciilor. Dar succesiunea nu înseamnă totuşi şi continuitate. Desigur, cînd dispunem de un elan spiritual, capabil să creeze, să inoveze subit, prea puţin contează eterogenitatea fiinţelor apropiate într-o serie evolutivă. Continuitatea este atunci tot atît de uşor de afirmat pe cît de dificil de demonstrat şi imposibil de respins. Pentru ştiinţa pozitivă, continuitatea adevărată ar implica reducerea superiorului la inferior, sau măcar explicarea unuia prin celălalt. Or, mecanismul evoluţiei speciilor rămîne misterios pentru noi, nu înţelegem nici apariţia vieţii plecînd de la nonviu. Cu atît mai puţin naşterea omului sau a inteligenţei. În aceste condiţii, chiar dacă admitem faptul succesiunii, viziunea istorică nu impune şi nici nu implică vreo consecinţă filozofică. Oricine are dreptul să interpreteze trecutul căruia îi adunăm vestigiile şi îi fixăm momentele.

Continuitatea este iluzorie şi în alt sens. Dacă biologul caută intermediari destul de numeroşi ca să umple lacunele dintre formele eterogene, în majoritatea timpului el nu reuşeşte să suprime decît în parte salturile, să unească prin multiple tranziţii o specie cu alta, un tip de organizare cu altul, o faună cu alta. Discontinuitatea este şi mai vizibilă dacă legăm istoria omului de devenirea Universului.

Se va obiecta că aceste două argumente se bazează pe insuficienţele actuale ale cunoaşterii noastre. Dar nu s-ar putea cita oare deja anumite serii evolutive care, prin succesiunea formelor, dau imaginea unei mişcări regulate şi orientate? Pe de altă parte, nu s-ar putea oare ca mîine să cunoaştem mecanismul evoluţiei? În absenţa dovezilor, faptul succesiunii nu este oare insuficient ca să creeze o prezumţie favorabilă, astfel încît unitatea istoriilor să rămînă ipoteza cea mai plauzibilă? Într-adevăr, nu este de ajuns să ne invocăm ignoranţa care riscă întotdeauna să fie provizorie, trebuie să analizăm, prin intermediul ideilor, esenţele înseşi.

*

Să reluăm întrebarea pe care am pus-o la început: există o istorie a naturii? Am arătat că ancheta istorică se declanşează de îndată ce ne interesăm îndeajuns de un fragment al realului pentru

a face din el punctul de plecare al unui regres explicativ. Încercăm să reconstituim fazele prin care au trecut pămîntul sau cerul, înainte de a lua forma pe care o vedem astăzi. Dacă întrebarea se referă la natură în ansamblul ei, atunci nu avem nici un mijloc de a alege din punct de vedere filozofic între diferitele răspunsuri. Primul fapt este diversitatea sensibilă care se oferă percepţiei noastre. Dincolo de această suprafaţă împestriţată şi schimbătoare, trebuie oare să ne imaginăm o lume de atomi, indiferentă duratei? Oare corpurile care ni se par stabile nu sînt decît nişte sisteme accidentale, datorate unor combinaţii de atomi, între nenumăratele combinaţii posibile? În acest caz, transformările istorice ar fi aparente, iar realităţii autentice i-ar corespunde permanenţa elementelor. Sau oare, dimpotrivă, Universul în totalitatea lui este comparabil cu o nebuloasă care se dezagregă, cu o energie care se degradează, cu nişte atomi care se preschimbă, cu un corp care se dilată? Este el supus unui ritm alternativ de expansiune şi de contracţie sau unei evoluţii ireversibile? Între aceste ipoteze diverse, cum s-ar putea hotărî filozoful? Odată analizat mecanismul reconstituirii istorice din ştiinţele naturii, odată pusă în lumină indeterminarea generalizării legilor parţiale, nu putem decît să constatăm incertitudinea sau contradicţiile rezultatelor, şi să lăsăm istoria Universului în seama devenirii teoriilor ştiinţifice.

Această concluzie nu este totuşi satisfăcătoare. Căci, mai mult sau mai puţin conştient, se dă întrebării: are natura o istorie? un alt sens. Afirmaţia că omul are o istorie nu se limitează la constatarea existenţei unei discipline ştiinţifice sau la faptul că societăţile umane se transformă şi se succed. O asemenea afirmaţie merge mai departe, ea implică o anumită manieră de a concepe conservarea trecutului în prezent şi sugerează că istoria este inseparabilă de însăşi esenţa omului. Admiţînd că speciile au rezultat unele din altele, maimuţa a rămas maimuţă şi după ce a dat naştere omului. Pentru o specie animală, istoria constă în a se naşte, a se răspîndi, apoi a dispărea. Un eveniment este faptul că datorită mutaţiilor germinale sau sub influenţa mediului, se formează un grup nou. Dar indivizii nu vor rămîne din această cauză mai puţin naturali şi neistorici, căci cei care au rămas la fel precum şi cei care au devenit alţii nu vor fi învăţat nimic unii de la alţii, nu vor fi creat nimic unii pentru ceilalţi.

Dimpotrivă, omul are o istorie deoarece în decursul timpului el devine, deoarece edifică opere care îi supravieţuiesc, deoarece

adună la un loc monumentele trecutului. Istoria-realitate şi istoria-ştiinţă există cu adevărat din momentul în care oamenii îşi transmit unii altora cuceririle lor comune şi progresează datorită acestei înlănţuiri. Căci reluarea a ceea ce a fost trăit sau gîndit introduce dubla posibilitate de a retrăi inconştient trecutul sau de a-l recunoaşte pentru a-l accepta sau a-l respinge. Ca urmare, stăpînă pe alegerea ei, omenirea are o istorie fiindcă îşi caută o vocaţie.

Se va obiecta că între reluarea conştientă a trecutului şi materia instantanee, aflată în totalitate într-un prezent care dispare, noi am uitat epoca vieţii. Oare viaţa nu prezintă aceeaşi conservare a trecutului, aceeaşi acumulare a experienţelor? Să constatăm de la bun început că viaţa, aşa cum o observăm astăzi, este cristalizată. Generaţiile în viaţă se succed fără să se deosebească (prea puţin contează că hazardul eredităţii sau acţiunea elevezelor transformă anumite fiinţe). În cursul existenţelor individuale, trecutul se conservă sub formă de obiceiuri sau de reflexe condiţionate. Dar — şi nimic nu ilustrează mai bine specificitatea ordinii istorice — aceste achiziţii individuale dispar total. Pentru a face o comparaţie, trebuie să luăm în considerare istoria speciilor. O mutaţie ar fi asimilabilă cu un eveniment istoric, succesiunea speciilor cu cea a societăţilor, ansamblul regnului animal cu totalitatea devenirii umane. Subiectul evoluţiei este viaţa, aşa cum aici este omul.

Desigur, între lucrurile pe care le considerăm instantanee şi spiritul inseparabil de istoria sa, concepem stadii intermediare multiple. Orice materie este, într-un anumit sens, plastică şi păstrează urma influenţelor pe care le-a suferit. Ar fi aici locul să analizăm diferitele moduri în care o realitate îşi păstrează amprenta trecutului: transformări fizice reversibile şi ireversibile, ireversibilitatea fenomenelor vitale, imposibilitatea ca o fiinţă vie să redevină ceea ce a fost, eternitatea celulelor şi îmbătrînirea fatală a fiinţelor complexe etc. În orice caz, legea biogenetică nu justifică, după cum am văzut, afirmaţia că trecutul vieţii rămîne prezent în fiinţele actuale.

Esenţialul era pentru noi să demonstrăm specificitatea ireductibilă a istoriei umane. Or, aceasta este confirmată de toate tentativele făcute pentru a o nega. Specia umană are o istorie, chiar dacă numai speciile ar avea una, de unde şi formula: evoluţia oprită din regnul animal se prelungeşte în omenire. Caz singular în care evoluţia biologică lasă fiinţa vie în individualitatea sa, în ereditatea sa, aproape asemănătoare sieşi. Fără îndoială că se poate compara răspîndirea şerpilor odinioară cu cea a oamenilor

astăzi, dar nu în cucerirea planetei rezidă prima originalitate a omenirii care nu avea nevoie să se răspîndească pe pămînt ca să aibă o istorie. Îi era de ajuns să creeze unelte şi monumente şi să se transforme ea însăşi prin creaţiile sale. Numai omul are o istorie deoarece istoria face parte din natura sa, ori, mai bine zis, este natura sa.

Chiar dacă, în conformitate cu o anumită metafizică, defineam omul ca pe un animal care construieşte unelte, îi recunoşteam implicit această originalitate. Căci actul prin care omul şi-a determinat condiţiile de existenţă creîndu-şi mijloacele de producţie, primul act al istoriei, cere atît din partea actorului cît şi a colegilor săi un fel de inteligenţă. Şi de aceea putem spune, fără ca această definiţie să ducă la un spiritualism opus materialismului, că istoria umană implică o legătură spirituală între indivizi. Istoria este întotdeauna o istorie a spiritului, chiar atunci cînd este a forţelor de producţie.

*

Dacă această opoziţie între istoria esenţială a omului şi istoria accidentală, exterioară lucrurilor şi fiinţelor vii, este întemeiată, refuzul continuităţii dintre devenirea cosmică şi devenirea umană capătă o cu totul altă semnificaţie. Nu mai este vorba de o ruptură provizorie, de o lacună a ştiinţei, ci de recunoaşterea limitelor pe care ştiinţa noastră obiectivă nu le poate depăşi.

Într-adevăr, savanţii au construit încet-încet un univers fizic pe care îl prelungesc într-un trecut ipotetic în care inserează istoria speciei. Oricît de legitime ar fi aceste interpretări, chiar dacă ni le închipuim împlinite şi coerente, ele nu ar reduce trecutul uman la un accident al materiei, nu ar distruge valoarea singulară a istoriei umane, deoarece nu vom explica niciodată conştiinţa plecînd de la ceea ce nu este conştient, nici raţiunea plecînd de la nonraţiune.

Imposibilitatea de a deduce conştiinţa este evidentă, deoarece această deducţie implică însăşi conştiinţa. Primul termen al deducţiei presupune deja pretinsa ei consecinţă. Fără îndoială, unii vor vedea aici o simplă obligaţie a inteligenţei noastre şi vor afirma fără ezitare că biologia expune geneza conştiinţei. Dar aceasta este o iluzie în privinţa semnificaţiei rezultatelor ştiinţifice.

Am admis faptul succesiunii, nepunînd la îndoială că omul a apărut la o anumită dată. Iar apariţia omului coincide temporal cu cea a conştiinţei. Dar, presupunînd că descoperim mecanismul acestei apariţii, nu am explica totuşi formarea spiritului. Biologia, din punctul de vedere al metodei, nu cunoaşte conştiinţa însăşi, sau mai bine zis o cunoaşte ca pe un lucru între altele, ca pe o formă de comportament sau un ansamblu de semne. Ea neglijează deci, şi nu ar putea suprima, ceea ce este conştiinţa în sine şi pentru sine. Nu pretindem că omul a existat dintotdeauna, ci faptul că originea spirituală transcende realităţile pe care le explorează ştiinţele naturii.

De asemenea, inteligenţa, capacitatea de a înţelege o situaţie în singularitatea ei sau de a combina mijloacele în vederea unui scop, nu rezultă din simpla dezvoltare a conştiinţei sensibile sau a unui instinct orb. Inteligenţa nu s-ar putea naşte din noninteligenţă decît prin apariţie bruscă.

O iluzie disimulează aceste soluţii de continuitate. Credem că acoperim intervalul dintre materie şi viaţă, viaţă şi conştiinţă, conştiinţă aderentă şi inteligenţă, imaginîndu-ne o trecere progresivă de la un termen la altul. Ca şi cum timpul ar fi creator prin sine însuşi şi ar reuşi să apropie realităţi esenţialmente eterogene. Mulţimea formelor intermediare nu implică totuşi asimilarea speciilor. Dacă la anumite maimuţe observăm rudimente de inteligenţă, maimuţele par mai apropiate de om: inteligenţa nu devine totodată o combinaţie de conduite noninteligente.

Această iluzie retrospectivă, o vom studia în istoria umană. Dacă în materie de religie sau de morală cercetarea originilor a avut un anumit răsunet, este pentru că se consideră a fi un mijloc de a reduce specificitatea faptului religios şi moral. Uităm că perspectiva, orientată către prezent, ajunge întotdeauna într-un punct superior. Omul este cel care îşi caută strămoşi în regnul animal, fiinţa adultă — cea care îşi povesteşte copilăria, societăţile evoluate sînt cele care explorează societăţile primitive, pozitiviştii sînt cei care situează în istorie superstiţiile şi teologiile. În continuare expunerea se referă la opoziţia esenţelor. Şi totuşi, dacă istoricul neglijează semnificaţia intrinsecă a moralităţii sau a religiei, se va strădui în zadar să reconstituie o devenire, nu va explica nimic.

De aceea vom menţine, în privinţa relaţiilor dintre Univers şi umanitate, atît faptul succesiunii cît şi eterogenitatea epocilor.

IV
Timpul şi conceptele de istorie

În paginile precedente, am desprins trei concepte de istorie. Primele două, formale, ne-au apărut încă de la început: unul, legat de noţiunea de hazard, implică discontinuitatea tramei cauzale, celălalt, legat de noţiunea de evoluţie, implică, dimpotrivă, o mişcare globală şi orientată. Pe de altă parte, oricărei istorii naturale i-am opus istoria umană definită prin conservarea şi reluarea conştientă a trecutului.

Vrem să arătăm că primele două concepte sînt valabile pentru toate istoriile, dar că ele capătă, după cum se aplică la natură sau la umanitate, o valoare diferită. Ele definesc realitatea timpului, dar numai reluarea conştientă a trecutului permite definirea *istoricităţii* autentice.

*

Istoria, conform primelor două definiţii, cere imperios ca schimbări dispersate să se unească într-o mişcare dirijată, fără ca această mişcare să suprime nici coincidenţele sistemului şi ale datelor exterioare, nici, în interiorul sistemului, pe cele ale faptelor relativ independente. A nega istoria înseamnă a suprima vreunul dintre aceste aspecte complementare. Sau schimbările nu se constituie într-o totalitate, sau aceasta nu se transformă într-un mod ireversibil. Ciclurile de expansiune şi de contracţie, eterna întoarcere, ar răspunde la ultima ipostază, legile constantei, la prima. Orice viziune atomică asupra naturii nu lasă loc decît unor evenimente locale, unor fluctuaţii elementare, legate între ele numai prin hazardul coincidenţelor lor.[1]

Am arătat mai sus că ştiinţa trebuie să determine dacă, în aceste sensuri diferite, natura este istorică sau nu, şi în ce domeniu anume. Pe de altă parte, am arătat că este de ajuns să ne interesăm de un obiect concret, planetă, sistem solar, pentru a reconstitui o istorie parţială. În fine, viaţa prezintă, într-un grad remarcabil, caractere ce o apropie de ordinea istorică: îmbătrînirea fiinţei vii, evoluţia speciilor manifestă totodată acumularea experienţelor, reînnoirea formelor şi progresia globală spre un sfîrşit, oricare ar fi el.

Este posibil, fără a intra în discuţii ştiinţifice, să mergem mai departe? Este posibil ca aceste aparenţe variabile să ascundă o eternitate imobilă? Este posibil ca viaţa şi istoria să se insereze într-o realitate stabilă, fixată o dată pentru totdeauna, sau este posibil să fie ele reductibile la o mulţime de elemente ale căror combinaţii ar fi doar ele instabile? Ceea ce înseamnă că trebuie să ne întrebăm dacă timpul este o iluzie sau dacă, dimpotrivă, realitatea timpului nu o implică pe aceea a istoriei. De fapt, şi vom încerca să demonstrăm acest lucru, aceleaşi caractere care ne-au îngăduit să discernem istoriile permit definirea timpului real.

Acesta este reprezentat în mod curent de o asemenea manieră încît participă la durata trăită. Din start, am atribuit devenirii universului concret succesiunea continuă de stări pe care le observăm în noi. Chiar şi ideea abstractă păstrează acest privilegiu. Ne imaginăm un lanţ indefinit ale cărui verigi ar trece una cîte una prin existenţă ca apoi să se afunde imediat în neant. Trecutul, receptacul deschis spre viitorul în care pătrunde în fiecare moment, strînge ceea ce a fost şi deci nu mai este. Lanţul se desfăşoară la nesfîrşit şi nu există întoarcere. Dar, separat de lucrurile din el, timpul nu mai este decît un concept vid, un cuvînt. De fapt, timpul spaţial, la rîndul său, este legat de realităţile schimbătoare, noi îl măsurăm după mişcări. Nici pluralitatea timpurilor, nici relativitatea simultaneităţilor nu sînt deci neinteligibile şi absurde.

Aceste paradoxuri îl interesează prea puţin pe istoric. Simultaneitatea absolută este aceea a experienţelor trăite, or, istoricul îşi imaginează că reconstituie o suită de asemenea experienţe în şi pentru care impresia nu se deosebeşte de obiect (ea este însuşi obiectul ştiinţei). Deci nu prea are importanţă imposibilitatea de a separa timpul sistemelor multiple şi de a ajunge prin măsurări ştiinţifice la timpul *unu* al unui sistem total. Faimosul călător din ghiulea s-ar întoarce mai bătrîn decît contemporanii săi rămaşi pe pămînt dacă rapiditatea fenomenelor vitale variază în funcţie de viteza mişcării, dar la întoarcerea sa, el nu ar contempla pe dos succesiunea evenimentelor.[1]

Numai ireversibilitatea cursului temporal, şi nicidecum unicitatea şi regularitatea, îl interesează pe istoric. Or, se pare că noi concepem în mod inevitabil universul ca fiind orientat şi totodată determinat temporal; de fapt, noi nu considerăm două stări dife-

rite ca fiind succesive decît legîndu-le între ele printr-un raport de cauzalitate. Regula determinismului constituie ordinea duratei. Oare lanţul, desfăşurîndu-se ar putea duce la origini? Pentru a răspunde, să ne întrebăm care sînt reprezentările posibile ale unei succesiuni reversibile. Trebuie să presupunem că există asamblări de acţiuni şi de reacţii de aşa natură, încît ciclurile se reproduc exact, sfîrşitul unui ciclu ducînd din nou la starea iniţială. Un mecanism ideal ar scăpa devenirii: adică, altfel spus, un mecanism real se transformă prin influenţele multiple la care este expus fără încetare*. Timpul ţine de ireversibilitatea determinismului lacunar şi orice determinism, proiectat în natură, este inevitabil lacunar, compus din serii şi din ansambluri relativ izolate — ceea ce implică întîlniri întîmplătoare, cu consecinţe care se prelungesc. Fără îndoială, aceasta este o anumită reprezentare a realului, obţinută dînd o valoare obiectivă unei anumite experienţe, perceptivă sau ştiinţifică. Dar aceasta nu pare cîtuşi de puţin să poată fi dezminţită, întrucît orice cunoştinţă pozitivă, analitică şi parţială prin definiţie, izolează un fragment din lume. Or, dacă anumite legi suprimă dintr-un anumit punct de vedere istoria, ele implică de asemenea o tramă cauzală discontinuă ce exclude repetarea exactă a unei stări a universului total. În orice caz, pe scara noastră, dacă examinăm unităţile relative şi provizorii pe care le reprezintă lucrurile şi fiinţele, constatăm o multitudine reală care atrage după sine, concomitent cu opoziţia dintre hazarduri şi evoluţii, ireversibilitatea devenirii.

*

Ne-am mulţumit pînă acum să considerăm termenul de eveniment sinonim cu cel de întîlnire sau accident. Îl confundăm cu faptul concret în ansamblul său spaţio-temporal sau cu o coincidenţă a seriilor. Se cuvine acum să extindem analiza, întrucît aceste două definiţii se aplică deja la o construcţie a spiritului.

Evenimentul este datul primar: ceea ce nu este dar se petrece, traversează existenţa la limita insesizabilului ce separă două momente; această piatră a căzut, acest individ a scos un strigăt, eu

* Cf. R. Ruyer, *Le Sens du temps*, în *Recherches philosophiques*, 1935–1936[1].

m-am dus în cutare loc. Evenimentul pur este punctuar şi fugitiv. El dispare terminîndu-se (în dublul sens al cuvîntului). Este conţinutul unei percepţii, dar nu al unei percepţii stabile care ar consacra un prezent durabil. În fond, el nu există decît pentru o conştiinţă: fie că este actul de conştiinţă în instantaneitatea sa, fie că este obiectul intenţional al unui anumit act.

Înţeles instantaneu sau înţeles al unei instantaneităţi, el este inaccesibil, insesizabil, în partea de dincoace a oricărei cunoaşteri. Este posibil cel mult ca memoria să-l evoce, ca un narator să-l amintească. Nu are o importanţă prea mare dacă este vorba despre un eveniment natural sau uman: noi povestim o prăbuşire, o explozie sau o conduită. La drept vorbind, oricum restituirea nu aparţine într-o măsură mai mică unei istorii făcute de şi pentru om. În interiorul acesteia, un fenomen material îşi are locul, pentru că a făcut parte din existenţa individuală sau colectivă, materie a povestirii.

Pentru a fi conservat, un eveniment din natură necesită să fie elaborat, inserat într-un determinism. Datorită regularităţilor stabilite, poate şi ţinînd seama de decupajul percepţiei spontane, obţinem serii şi sisteme. La toate nivelurile, în viaţa de toate zilele ca şi în universul ştiinţei, cunoaştem accidente sau coincidenţe care, create inevitabil de separarea lucrurilor sau a legilor, de izolarea fiinţelor sau a ansamblurilor, transpun şi fac inteligibil evenimentul insesizabil.

Dimpotrivă, evenimentul uman poate fi conservat fără să fie transpus în termeni de cauzalitate, deoarece este inteligibil ca atare. Căderea ploii, eveniment natural, va deveni un fapt istoric: la un moment determinat, condensarea vaporilor de apă a avut drept urmare precipitaţiile, condensarea însăşi urmează după o răcire datorată unor mase de aer etc. În schimb, reacţia mea la acest eveniment, oricît de instantanee şi de trecătoare ar fi, este sesizabilă în devenirea ei fugitivă, în măsura în care este raţională. Conduita unui nebun nu este inteligibilă celorlalţi: asemenea evenimentului din natură, ea ar cere construirea unui determinism. Actul unui spirit este, ca act, accesibil doar subiectului, ca act raţional, este accesibil tuturor. La fel de accesibilă este orice conduită, animală sau umană, care oferă ochilor observatorului o combinaţie de mijloace şi de scopuri, dar interpretarea nu este valabilă decît dacă combinaţia, în mod conştient sau nu, a fost la originea gestului.[1]

Se va obiecta poate că, în noţiunea de eveniment, am amestecat două idei: cea a scurgerii temporale şi cea a instantaneităţii. Fenomenele naturale sau conştiente, în acest sens, nu sînt neapărat evenimente. Dimpotrivă acestea se detaşează întotdeauna pe un fond stabil. În unele limbi se fac deosebiri între acţiunile care continuă şi cele care se termină, nuanţele verbale discern în acelaşi timp raporturi de anterioritate şi de posterioritate, şi raporturile, mai complexe, dintre iniţiativă, continuare, terminare.

Termenul în raport cu care se defineşte evenimentul conţine multiple semnificaţii: fie că se confundă cu ansamblul cauzal, serie sau sistem, pe care îl vom numi *evoluţie*, dacă este antrenat într-o devenire orientată, *ordine*, dacă pare provizoriu sau definitiv stabil. Fie corespunde cu ceea ce durează spre deosebire de ceea ce trece.

Aceste trei ipoteze sînt valabile atît pentru natură cît şi pentru umanitate. În ambele cazuri, distingem transformarea progresivă şi mutaţia, starea unui sistem şi schimbările bruşte (echilibrul şi crizele), fiinţele care există timp îndelungat şi cele a căror viaţă este scurtă, faptul în opoziţie cu lucrurile. Dar cu ordinea umană, aceste opoziţii capătă un sens mai bogat.

Deocamdată, ne vom limita să legăm opoziţia de diversitatea epocilor care compun istoria umană. O fiinţă vie, dintr-un moment în altul, se schimbă continuu, dar cu voinţa conştientă intervine posibilitatea de schimbare şi de ruptură. Obiceiurile, felul de a fi, caracterul sînt fixate: chemarea graţiei, iluminarea adevărului, hotărîrea radicală implică un fel de disponibilitate perpetuă. Antiteza dintre durată şi clipă decurge astfel din antinomia dintre viaţă şi spirit, interioară fiecărui individ şi întregii specii.

În acelaşi timp, observăm, o dată în plus, specificitatea istoriei umane. Constatăm existenţa a nenumărate istorii naturale, cu condiţia ca să ne interesăm de lucruri izolate. Dar pe măsură ce tindem spre ansambluri mai vaste sau spre elemente, căutăm în zadar evoluţia care ar asambla fragmentele sau ar orienta mişcarea globală. Pe de altă parte, ceea ce este viu acumulează experienţe fără să le recunoască sau să le transmită. Toţi oamenii, asemenea animalelor, merg spre neant. Dar de această dată, la nivelul superior, se deschid orizonturi nedefinite. Ridicîndu-ne la totalitate descoperim esenţa devenirii umane. Numai specia umană este angajată într-o aventură al cărei scop nu este moartea, ci realizarea de sine.

*

Conceptele formale se aplică deci tuturor ordinilor devenirii și în același timp ele caracterizează istoria cea mai generală, cea care este legată de ireversibilitatea cursului temporal. Dar noi nu le recunoaștem, de îndată ce este vorba despre om, aceeași valoare pe care le-o recunoaște Cournot. Faza pe care el o numea istorică era caracterizată de rolul pe care îl jucau aici accidentele. El era gata să-și piardă speranța în etiologia istorică dacă nu ajungea la concluzia că starea finală s-ar fi produs oricum. Evenimentele trebuiau să traverseze, să întîrzie sau să accelereze evoluția, nicidecum să o schimbe.

În opinia noastră, conceptul de istorie nu este legat în mod esențial de ipoteza unei ordini totale. Decisive sînt conștiința trecutului și voința de a se defini în funcție de el. Deosebirea dintre oameni și popoarele autentic istorice și cei care nu sînt astfel nu se deduce nici din ritmul schimbărilor, nici din originalitatea instituțiilor. A trăi istoricește înseamnă în același timp a conserva, a retrăi și a judeca existența strămoșilor (și a celorlalte societăți). În acest sens, înțelegem formula lui Hegel: sînt cu adevărat istorice numai comunitățile care elaborează o știință a devenirii lor.[1]

Paginile precedente ne permit să delimităm cadrul şi să indicăm originea cercetării noastre. Întrucît istoria umană este în mod esenţial distinctă, o vom lua în considerare singură. Întrucît cunoaşterea trecutului este un aspect al realităţii istorice, nu vom separa reflecţia despre ştiinţă de descrierea devenirii. Teoria, ca şi limbajul, nu trebuie să disocieze subiectul de obiect.

Am examinat, într-o altă lucrare, tentativele principale de *teorie a cunoaşterii istorice* şi am ajuns la rezultate negative.[1] Nu există în acest caz vreo critică anterioară filozofiei sau autonomă. În opera lui Rickert, ca şi în cea a lui Weber, în ultimă analiză, caracterele specifice ale realului impun originalitatea cunoaşterii.[2] Rickert porneşte de la eul transcendental, dar reintroduce pe ascuns calităţile obiectului de care făcuse abstracţie. Plecînd de la o definiţie abstractă şi formală a valorii (tot ceea ce ne interesează), el regăseşte valoarea conţinută de o afirmaţie spirituală. El recunoaşte că semnificaţiile, definite în raport cu valorile, sînt date imediat. Opoziţia stabilită de Xenopol între *fapte de coexistenţă* şi *fapte de succesiune* nu ar fi mai suficientă.[3] Echivocă pentru acelaşi motiv ca opoziţia dintre ordine şi istorie, ea obligă la alăturarea unor studii tot atît de diverse precum istoria cerului, istoria speciilor, istoria societăţilor.

Pe de altă parte, nu există vreo ştiinţă istorică a cărei validitate să se impună de o manieră la fel de indiscutabilă cum s-a impus fizica newtoniană în ochii lui Kant. *Critica raţiunii istorice* trebuie deci să fie, aşa cum gîndea Simmel, mai mult descriptivă decît constructivă, mai mult fenomenologică decît logică. Ea nu trebuie să deducă o universalitate admisă prin postulat, ci să recunoască obiectivitatea accesibilă.[4]

Dublu rezultat uşor de explicat: subiectul nu este un eu transcendental, ci o fiinţă istorică. Prin urmare este inutil să ne întrebăm dacă curiozitatea istoricului sau structura istoriei trebuie să fie luate în considerare în primul rînd, deoarece ele trimit una la cealaltă. Pentru o clasificare a ştiinţelor, vom ezita poate între diferite antiteze: natură-societate, natură-spirit, natură-istorie, alegerea, numai dacă se bazează pe o metafizică, va fi inevitabil pragmatică. Pentru tentativa noastră, se cuvine să analizăm cunoaşterea pe care omul, în istorie, o dobîndeşte cu privire la sine şi la evoluţie. Reflecţie asupra conştiinţei istoriei care este atît originea filozofiei cît şi a metodologiei, întrucît aceeaşi întrebare le domină şi pe una, şi pe cealaltă: cum reuşeşte individul să sesizeze totalitatea umană?

SECŢIUNEA a II-a

DEVENIREA UMANĂ ŞI COMPREHENSIUNEA ISTORICĂ

COMPREHENSIUNE ŞI SEMNIFICAŢIE

Vom considera de acum înainte termenul de istorie în sensul strict pe care tocmai l-am definit, în accepţia sa uneori obiectivă, alteori subiectivă (de fapt este imposibil de evitat această ambiguitate, bine fundamentată, dacă ne putem exprima astfel, deoarece cunoaşterea şi devenirea sînt inseparabile). Ştiinţa trecutului uman beneficiază de un privilegiu care îi aparţine doar ei, ea studiază fiinţe care au gîndit şi a căror viaţă sau conduită vrea să o regîndească. Or, este cazul să facem o distincţie între *comprehensiune*, care tinde să aducă la lumină o relaţie imanentă cu realul, şi *explicarea* lumii anorganice sau organice. Înţelegem legile lui Kepler, dar explicăm natura. Omul se înţelege pe sine şi înţelege ceea ce a creat.

Aceasta este, în cîteva cuvinte, distincţia fundamentală pe care o propunem între cele două tipuri de cunoaştere. De altfel, nu va fi nevoie să o folosim, ne va interesa numai diferenţa dintre *înţelegere* (sesizarea unei inteligibilităţi obiective date) şi *cauzalitate* (stabilirea de reguli cauzale în conformitate cu regularitatea succesiunilor).

În această introducere, am dori să reamintim celelalte definiţii care s-au dat conceptului de înţelegere (tradus din germanul *Verstehen*), cu scopul de a o preciza pe aceea la care ne oprim şi de a risipi, pe cît posibil, echivocurile.

Considerată ca o psihologie nouă, teoria *Verstehen*-ului poate să fie asociată cu Dilthey, Jaspers, Freud şi chiar Spranger. După cum studiem pe unul sau altul dintre aceşti autori, ideea esenţială se schimbă.

Dilthey a formulat opoziţia devenită clasică în Germania: „natura o explicăm şi pe om îl înţelegem". Structura este în interiorul

fenomenelor psihice, nu trebuie decît să o degajăm. Dimpotrivă, reconstruim fenomenele fizice plecînd de la elemente, a căror compoziţie provine din ansamblul psihic. Realitatea are un caracter total în primul caz, atomic în cel de-al doilea.[1]

Concepţia lui Jaspers are o cu totul altă origine. Ca să sistematizeze rezultatele foarte diverse ale psihologiei şi psihopatologiei, Jaspers a propus să se separe complet comprehensiunea (relaţii comprehensive) de cauzalitate (relaţii cauzale). Faptul că cel slab îl detestă pe cel puternic, că săracul îl invidiază pe bogat, că nedreptăţitul de soartă nu apreciază valorile superioare, înţelegem cît se poate de clar, imediat, fără referinţă la o regulă sau la o lege. Dimpotrivă, constatăm, după ordinea consecuţiilor, că sifilisul determină paralizia generală, dar nu înţelegem acest fapt.[2]

S-a observat de asemenea, în freudism, o aplicare a metodei comprehensive pentru că psihanaliza interpretează raţionalitatea inconştientă a conduitelor, în aparenţă mecanice sau fortuite, raţionalitate suspendată, este adevărat, la complexe iraţionale, dar care, asemenea oricărei gîndiri expresive, nu este mai puţin inteligibilă direct psihologului.[3]

În fine, Spranger invocă, la rîndul său, *comprehensiunea*, dar aici este vorba de o psihologie *spirituală*, ca să spunem aşa, avînd ca obiect mai puţin faptele de conştiinţă şi mai mult spiritul obiectiv la care participă conştiinţele. El încearcă astfel să exploreze diferitele universuri de valori şi de idei în care trăiesc oamenii.[4]

Această ultimă metodă aparţine într-o mică măsură psihologiei, ea ne conduce spre cealaltă origine a teoriei comprehensiunii. La Dilthey deja, mai ales spre sfîrşitul vieţii, comprehensiunea desemnează actul prin care trecem de la semn la lucru semnificat, de la expresie la conştiinţa care s-a exprimat, demers decisiv, condiţie a ştiinţelor şi a relaţiilor umane, deoarece fiecare, închis în sine, nu se face cunoscut celuilalt decît prin intermediul acţiunii sale (în sensul cel mai larg).[5]

În general, comprehensiunea desemnează formele (sau una dintre formele) cunoaşterii celuilalt. Se încearcă să fie definită pentru a se fonda logica ştiinţelor morale sau, după cum se spune în germană, a ştiinţelor spiritului.

Evident, această diversitate de intenţii multiplică incertitudinile şi confuziile, cu atît mai mult cu cît fiecare dintre aceste concepţii prezintă dificultăţi. Cum să definim structura despre

care vorbeşte Dilthey? Cuprinde ea toată viaţa psihică sau subzistă în afara ei în înlănţuirile de fapte neinteligibile şi naturale? Cum să caracterizăm relaţiile comprehensive despre care vorbeşte Jaspers? Pînă unde se întind ele? Oare acţiunea corpului asupra sufletului (sau acţiunea inversă) este pur şi simplu incomprehensibilă? Dacă nu înţelegem relaţia sifilis-paralizie generală, este pentru că nu cunoaştem mecanismul transmiterii sau legea din care s-ar deduce această propoziţie, sau pentru că aceasta este esenţialmente incomprehensibilă? Nu sîntem aduşi oare la opoziţia comprehensiune mediată–comprehensiune imediată, sau la opoziţia dintre construcţie şi descoperire?

Dacă, dimpotrivă, luăm în considerare cunoaşterea celuilalt, vom pune alte întrebări. Oare înţelegem direct experienţa trăită de celălalt? Sau trecem prin spirit, legătură inevitabilă între indivizi? Reuşim să împărtăşim stările sufleteşti sau reuşim doar să le reconstituim? etc. Ar fi uşor, dar inutil să prelungim această listă de întrebări. Pentru moment, se cuvine să fixăm arbitrar o definiţie, nu să rezolvăm probleme.

Am putea să rezervăm termenul de *comprehensiune* uneia dintre formele cunoaşterii celuilalt (vom reveni mai încolo la această chestiune), dar preferăm accepţia cea mai largă. *Comprehensiunea* desemnează cunoaşterea de către noi a existenţei şi acţiunilor umane atîta vreme cît acestea rămîn inteligibile fără elaborarea unor regularităţi cauzale. Dar, vom spune, cum să caracterizăm această inteligibilitate? Dilthey insista asupra raportului dintre parte şi întreg, Jaspers asupra celui dintre mijloc şi scop (acţiunea raţională era pentru el tipul conduitei comprehensibile), alţii asupra celui dintre semn şi lucru semnificat sau dintre expresie şi sentiment.[1] Cum să alegem sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, cum să definim conceptul de *sens*, corelativ comprehensiunii (care este întotdeauna plină de sens).

Vom lua deopotrivă în considerare cuvîntul în accepţia cea mai largă: orice conţinut ideatic, orice obiect al unei intenţionalităţi va fi, în opinia noastră, o semnificaţie. Nici scopul, nici valoarea, nici totalitatea nu se confundă cu semnificaţia, conceptul cel mai general, superior[a] tuturor ansamblurilor şi tuturor raporturilor în care se recunoaşte spiritul. Vorbim despre comprehensiune cînd *cunoaşterea desprinde o semnificaţie care, imanentă*

realului, a fost sau ar putea să fie gîndită de cei care au trăit-o sau au realizat-o.

O teorie a comprehensiunii ar depăşi limitele acestei lucrări, deoarece ar trebui să servească drept introducere în ştiinţele morale şi, cel puţin parţial, în psihologie precum şi în istorie. Pe de altă parte, ne este dificil să izolăm studiul de comprehensiunea istorică, formă cea mai apropiată şi în acelaşi timp cea mai complexă.

Lumea istoricului este aceea a vieţii noastre cotidiene, în totalitatea sa imediată. Epocile pe care le decupează şi le izolează ştiinţele se regăsesc unite în conştiinţa naivă. Naivitate care nu atrage cîtuşi de puţin după sine simplicitatea. Toate comprehensiunile parţiale intervin în istorie, deoarece obiectul este devenirea în şi prin care se nasc universurile spirituale. Ştiinţa are în vedere atît aceste universuri cît şi devenirea care le este origine, poate şi unitate.

Fără a cuprinde întreaga problemă, ne vom referi, în *prima parte*, la principiul oricărei comprehensiuni şi al oricărei semnificaţii, şi anume experienţa trăită şi reflecţia. În cele două *părţi* următoare, vom schiţa o logică a comprehensiunii, detaşînd două probleme decisive pentru cercetarea noastră: plecînd de la *pluralitatea sistemelor de interpretare*, vom căuta posibilitatea unei comprehensiuni statice, universal valabilă; apoi vom studia reconstituirea mişcărilor istorice. Pe scurt, ne vom îndrepta efortul asupra adevărului în cele două direcţii ale fragmentului şi întregului — căci totalitatea se confundă, prin definiţie, cu evoluţia istorică însăşi.

PARTEA ÎNTÎI

DE LA INDIVID LA ISTORIE

Am indicat mai sus tema centrală a acestei părți: descrierea modului în care conștiința se înțelege pe sine, cu scopul de a preciza relațiile dintre experiența trăită și semnificație, dintre resurecție și reconstrucție, dintre participare și cunoaștere.[1] În același timp, ne vom strădui să situăm cunoașterea istorică printre aspectele diverse ale cunoașterii omului prin el însuși.

Nu va fi nici imposibil, nici artificial să atingem simultan acest dublu obiectiv. De fapt, pentru măsurarea distanței de la trăit la gîndit, este anormal să analizăm succesiv reflecția despre sine a conștiinței solitare și înțelegerea unei stări psihologice de către un observator exterior. Pe de altă parte, pentru a desprinde intenția istoricului precum și structura obiectului, trebuie să considerăm cunoașterea istorică în prelungirea cunoașterii de sine și a cunoașterii celuilalt. Istoricul este în același timp spectator și actor, el se caută în trecut și pe sine, și îl caută și pe celălalt. În fine, spiritul obiectiv, prezent în mine, creează comunitatea care îmi permite să comunic cu ceilalți, determină realitatea colectivă a cărei devenire îl interesează pe istoric. Prin urmare în încheierea acestor trei studii orientate spre acest scop și limitate de el (capitolele 1–3), vor apărea influența și caracterul cunoașterii istorice (capitolul 4).

I

Cunoaşterea de sine

Fiecare este pentru sine fiinţa cea mai apropiată şi totodată cea mai misterioasă. Intenţiile conduitei mele, obiceiurile mele, caracterul meu, *celălalt* le cunoaşte poate mai bine decît mine. Şi totuşi, fiecare se revoltă atunci cînd afirmăm această superioritate, posibil chiar, a spectatorului asupra actorului (cel puţin dacă nu reducem această superioritate la aceea a observatorului imparţial asupra interesatului). Deoarece, în primul rînd, noi nu ne cunoaştem pe noi înşine, noi *sîntem* noi înşine. Despre starea noastră sufletească, avem în fiece clipă o conştiinţă care ne aparţine să o aprofundăm şi să o elucidăm. Reflecţia spiritului asupra lui însuşi se repetă la infinit şi dovedeşte o putere suverană. De altfel, nu avem nevoie de reflecţie: ceea ce sîntem, o intuiţie globală, făcută din senzaţii multiple, ni se dezvăluie în fiece clipă. Noi *sîntem* pentru noi înşine acest „neasemuit monstru răsfăţat*" şi nicidecum această imagine intelectuală — ansamblu de dispoziţii sau de acte — pe care au construit-o alţii şi pe care ne-o trimit înapoi ca o reflectare iluzorie a fiinţei noastre.

Cunoaşterea de sine este tipul de cunoaştere cel mai incontestabil şi totodată cel mai dificil de gîndit, deoarece ne impune faptul solidarităţii iniţiale între subiect şi obiect. De unde rezultă că, printr-o dialectică fără sfîrşit, orice cunoaştere de sine este parte a obiectului său pe care îl transformă inevitabil, întrucît cel care se cunoaşte nu mai este deloc ceea ce era înainte de a se cunoaşte.

În fine, scopul pe care îl urmăreşte cunoaşterea de sine este, în ciuda aparenţelor, nedeterminat. A te cunoaşte înseamnă a deveni

---

* A. Malraux, *La Condition humaine*, Paris, 1933, p. 66.

istoricul trecutului tău, psihologul caracterului tău, psihanalistul inconștientului tău? Sau, dimpotrivă, a-ți descoperi posibilitățile, a-ți alege dorințele, a corespunde cu idealul tău?

Analizele următoare nu-și propun să epuizeze nici una din problemele menționate. Ele trebuie doar să așeze la locul lor formele diverse ale cunoașterii de sine, să precizeze așadar relațiile dintre gîndit și trăit, dintre mine și ceilalți, și să situeze efortul de retrospecție și de istorie în mișcarea prin care individul viu învață să se cunoască recunoscînd lumea umană.

*

Conștiința de sine este în primul rînd instantanee ca obiectul său, ea însoțește fiecare fragment al duratei noastre. Aceasta nu înseamnă că sîntem întotdeauna detașați de noi înșine. În acțiune fiecare aderă la lume, astfel încît nu mai rămîne loc pentru creșterea reflexivă. Cu toate acestea, chiar și atunci cînd sîntem absorbiți, nu ne pierdem cu totul în real, presimțim măcar posibilitatea de a redeveni stăpîni pe sine. Întrucît dacă faptul de a fi conștient este un dat psihologic, dacă în același timp conștiința este conștiință a ceva și conștiință de sine, demersul conștiinței care se consideră obiect nu se înțelege decît prin necesitățile existenței. De aceea îi cerem mai degrabă eficacitate decît adevăr. Cînd încerc să deosebesc mișcările pe care le fac, vreau să le rectific și nicidecum să le cunosc. Conștiința instantanee de sine este o instanță de control. Așadar nu prea are importanță dacă este absolut contemporană cu obiectul său sau dacă este o retenție imediată a acestuia. Nu prea contează dacă se mărginește la o contemplare pură sau dacă tinde spre un viitor, presimțit sau voit, care îmbogățește prezentul. Această conștiință de sine este o cunoaștere solitară a cărei origine este vitală și a cărei verificare este practică.

Și totuși, ea este originea comună atît a cunoașterii științifice cît și a cunoașterii morale a omului prin sine. De fapt, avem puterea de a orienta liber această reflecție. După placul nostru, atenția se concentrează și se detașează, alege, izolează. Introspecția în serviciul psihologiei ar fi o reflecție care, în loc să se fixeze asupra unei singularități a experienței noastre, ar viza procesele psihice. Fenomenologia ar fi folosirea acestei reflecții în scopul unei explorări totale a omului și a lumii, căci, în *ego-ul transcenden-*

tal, separat prin *epoché* de oricare altă experienţă, *esenţele* rămîn prezente. Şi universul integral ar putea să fie înţeles de la începutul constituirii sale.

Ca urmare, tema noastră pare să se extindă nemăsurat: cunoaşterea de sine, după Socrate, Sfîntul Augustin sau Husserl, nu este oare programul întregii filozofii?[1] Se cuvine deci să precizăm că ceea ce ne interesează aici este doar cunoaşterea pe care o capăt despre mine însumi. Cea a eului transcendental n-ar trebui examinată decît în măsura în care apare ca o condiţie a cunoaşterii de către fiecare a individualităţii sale.

Ar fi oare posibil să ne mărginim la conştiinţa instantanee de sine? Oare nu am putea spune că sinceritatea absolută ar fi, la limită, coincidenţa neîncetat reînnoită a fiinţei cu sinele, respectarea absolută a impresiilor naive? A te cunoaşte cu adevărat nu înseamnă oare să-ţi făureşti şi să-ţi menţii iluzia că eşti străin faţă de tine însuţi şi că te descoperi fără să te schimbi? În ciuda seducţiei sale literare, acest ideal al sincerităţii pasive este inacceptabil. El este nerealizabil pentru că, sub pretextul că le respectă, mutilează şi desfigurează daturile existenţei umane. O atare sinceritate ar fi tot atît de instabilă ca şi obiectul său. Cum ar face ea deosebirea dintre ceea ce este superficial şi ceea ce este profund, între gîndurile rătăcitoare şi impulsurile înrădăcinate? Ar fi incapabilă să discearnă sentimentele pe care le avem şi cele pe care ne închipuim că le avem. Ar ajunge astfel să consacre tot ceea ce trăieşte şi să construiască eul, sub pretext că nu construieşte. Căci de voie, de nevoie, întotdeauna luăm o decizie, măcar parţial, în funcţie de ideea pe care ne-o facem despre noi înşine. Dacă ne-am supune unei asemenea morale, ne-am crea prin această supunere, dar în loc să creăm *unul*, ne-am impune reînnoiri perpetue, sau cel puţin le-am accepta pentru că devenirea ar fi valoarea supremă.

Unitatea fiinţei era posibilă, era poate un izvor de forţă înainte ca conştiinţa să fi adus divizarea şi în acelaşi timp îndoiala. Dar nu mergem dincolo de această conştientizare — nici individul, nici specia. Individul ce refuză luciditatea este tot atît de îndepărtat de naivitatea adevărată ca şi poporul ce respinge istoria, de simplitatea primitivă.

Şi apoi, la această coincidenţă nu ajungem niciodată. Cunoaşterea morală de sine este mai puţin o recunoaştere a ceea ce trăieşti, contemporană cu scurgerea interioară, decît o consimţire *post eventum* la amintirea a ceea ce ai fost. Pentru conceperea sincerităţii pasive ca ideal, trebuie să admitem: pe de o parte, posibilitatea de a cunoaşte retrospectiv cu fidelitatea unei oglinzi; pe de altă parte, datoria şi capacitatea de a face ineficace această cunoaştere, astfel încît viaţa să-şi continue evoluţia după legea sa, indiferentă la prejudecăţile colective şi la imperativele raţionale. Dar cum să scoatem la iveală eul nostru trecut fără să ţinem seama de preferinţele sale conştiente, fără să influenţăm prin aceasta viitorul său?

Pentru a descrie cunoaşterea prin noi înşine a unui moment din viaţa noastră anterioară, trebuie să facem abstracţie de amintirea pură (a lui Bergson) sau, în orice caz, de amintirea involuntară (a lui Proust).[1] Dacă s-ar întîmpla cumva ca un fragment din trecut, în integralitatea sa, să fie transportat în conştiinţa noastră prezentă, acest miracol al resurecţiei ar face inutilă cunoaşterea, în adevăratul înţeles al cuvîntului. *Am fi* din nou acelaşi eu care am fost. Vom face abstracţie de asemenea de amintirea imediată care prelungeşte momentul scurs şi pătrunde în impresia actuală. Luăm în considerare cazul tipic. Istoric al meu însumi, sînt oare condamnat, ca pentru trecutul celorlalţi, să *gîndesc* experienţa trăită?

În 1930, m-am hotărît să studiez marxismul ca să-mi supun ideile politice unei revizuiri filozofice. Or, mă simt incapabil să regăsesc atmosfera psihologică a acestei perioade din viaţa mea: incertitudine în legătură cu funcţia filozofiei, dorinţă de a găsi un obiect de reflecţie care să nu fie prea îndepărtat de preocupările mele personale şi vii etc. Dar toate aceste indicaţii sînt abstracte, ele traduc în termeni conceptuali o stare de spirit pe care o evoc, de care-mi amintesc. Gîndirea mea se fixează asupra unei experienţe trăite, dar starea de conştiinţă *amintire a hotărîrii* este diferită de starea de conştiinţă *hotărîre*. Chiar dacă astăzi aş gîndi ca în urmă cu şapte ani: necesitatea de a revizui marxismul, chiar dacă *obiectul intenţional* al conştiinţei mele prezente ar fi identic cu cel la care năzuia conştiinţa mea, ar rămîne între cele două stări, considerate în realitatea lor concretă, o distanţă de netrecut: multitudinea impresiilor, strălucirea sentimentală care dau un co-

lorit unic fiecărui moment al existenţei noastre, au dispărut pentru totdeauna. În acest sens, viaţa este inaccesibilă gîndirii şi fiecare este singur cu el însuşi, închis în singurătatea clipelor.[1]

Admiţînd că tot trecutul nostru este aici, înfăşurat în profunzimile inconştientului, şi că de noi depinde să evocăm toate fantomele noastre, clipele vieţii noastre nu rămîn mai puţin incomparabile din această cauză. Desigur, există amintiri mai apropiate, încărcate de emoţii, care aduc cu ele atmosfera timpului pierdut. Nu pot evoca anumite întîmplări din copilăria mea fără ca un acces de ruşine să nu-mi restituie, împreună cu prezenţa unor sentimente străine de eul meu actual, sensul identităţii mele sau cel puţin al continuităţii mele. Şi totuşi, chiar şi în acest caz, nu ruşinea copilului este cea pe care o trăiesc din nou; toate impresiile care formează astăzi cortegiul acestei ruşini, judecăţile care o au drept obiect, sînt altele decît în experienţa originară. Trăiesc o altă stare din care un singur fragment seamănă cu o resurecţie a unui eu dispărut pentru totdeauna. Nu aş putea nici măcar să gîndesc din nou aşa cum gîndeam la douăzeci de ani sau cel puţin trebuie să pornesc iar în căutare, aproape ca şi cum ar fi vorba despre un altul. Adesea, ca să regăsesc vechiul eu, trebuie să-i interpretez expresiile, faptele. Sîntem prea puţin sensibili la această devenire a spiritului nostru, pentru că am acumulat ce este mai bun din experienţele noastre, trecutul inteligenţei noastre nu ne interesează în sine — în afară de o curiozitate introspectivă — decît în măsura în care este sau ar fi demn să fie prezent.

Fie că este vorba despre sentiment, gîndire sau acţiune, reluarea trecutului este supusă aceloraşi servituţi. Sau ne limităm la a şti că am simţit cutare afecţiune, că am luat în considerare cutare scop, că am luat cutare hotărîre. Şi, în acest caz, starea trecută este vizată de starea actuală, cunoscută de ea, dar această cunoaştere intelectuală ar putea avea ca obiect, fără o diferenţă esenţială, un moment al unei conştiinţe străine. Sau ne străduim după aceea să avem sentimentele vechi, să gîndim ideile vechi. Şi pînă la un anumit punct reuşim, dar un interval subzistă: un sentiment evocat, dacă afirmăm că îl avem din nou, ştim de asemenea că nu aparţine prezentului nostru. O idee, dacă încercăm să o regîndim, ne apare deja cunoscută. Starea noastră de conştiinţă este alta datorită faptului că este pătrunsă de amintirea experienţei pe care se presupune că o reproduce. Sau, în cele din urmă, încercăm nu să retrăim hotărîrea luată, nici măcar să ştim că am luat cutare

hotărîre, căutăm să cunoaștem o hotărîre, adică să o facem inteligibilă. Între cunoașterea abstractă și coincidența totală, se organizează cunoașterea retrospectivă.

*

Am simplificat analiza presupunînd două stări de conștiință izolate. În realitate, numai atenția retrospectivă izolează stări, conștiința dură și continuitatea nu sînt făcute din stări juxtapuse. Pentru a preciza distanța care subzistă între trecutul trăit și cunoașterea pe care o dobîndim despre acesta, trebuie să descriem reconstrucția de către prezent a duratei interioare.

Să reluăm același exemplu: cunoașterea hotărîrii luate cîndva înseamnă regăsirea scopului sau a scopurilor concepute înaintea acțiunii și care ni se par mai tîrziu că justifică conduita noastră. Le vom numi *motive* ale acelor reprezentări spre care s-a îndreptat spiritul nostru *înainte* și pe care le evocăm *apoi*. Dar noi nu vrem să știm doar proiectele a căror realizare mai mult sau mai puțin completă sînt actele noastre. Vrem *să explicăm* psihologic conduita noastră. Fără îndoială, motivul ne servește adesea drept explicație și aș putea spune: m-am hotărît să studiez marxismul ca să-mi verific preferințele politice, scopul cel mai îndepărtat ar părea ca o explicație a scopului imediat. Dar acest raport dintre mijloc și scop nu este decît o pseudoexplicație, este vorba aici despre două motive concepute succesiv sau simultan. Dimpotrivă, dacă plecînd de la motivul invocat, mă întorc înapoi de-a lungul stărilor de conștiință ca să urmăresc formarea acestui motiv însuși, investigația mea este total diferită. Nu că motivele nu sînt realități psihologice, dar ele sînt *obiecte intenționale* ale stărilor de conștiință, nu se înlănțuie după un determinism psihologic, ci se supun unor legi inteligibile (revizuirea marxismului, cercetările sociologice, logica politicii sînt unite pentru un spirit care caută o temă de reflecție filozofică). Dimpotrivă, dezgustul gîndirii rupte de viață, teama de a întreprinde studii științifice prea lungi îmi pot apărea astăzi ca *mobiluri** (adică antecedente psihologice).

---

* Împrumutăm distincția dintre motive și mobiluri de la Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Viena, Springer, 1931.[1]

Nici înlănţuirea motivelor, nici cea a mobilurilor nu reproduc exact durata trăită. Astăzi descopăr motive acolo unde exista o devenire neîntreruptă, o succesiune cîteodată incoerentă, de gînduri amestecate întotdeauna cu sentimente. Evocarea retrospectivă a unui argument nu este asimilabilă cu examinarea anticipată a unei consecinţe posibile, cu atît mai mult cu cît reflecţia asupra motivelor nu se confundă cu meditaţia asupra argumentelor. Momentele diferite ale unei deliberări se înlănţuie după ritmul viu al unei conştiinţe care se orientează succesiv către proiecte multiple, plăceri sperate sau inconveniente întrevăzute. Proiectul definitiv este ca o concluzie naturală a acestei evoluţii. Incapabili să urmărim în toate detaliile evoluţia interioară a actului, raţionalizăm durata, o decupăm în clipe, înlocuim desfăşurarea unei conştiinţe cu o ordine inteligibilă.

În ceea ce priveşte mobilurile, regăsim o temă banală a moraliştilor şi filozofilor, imposibilitatea pentru fiecare de a se înţelege pe de-a întregul. În actul cel mai dezinteresat, moralistul observă un calcul subtil al amorului propriu. Desigur, gîndul ascuns, presupus după aceea, nu este neapărat real prin simplul fapt că el este posibil, dar ce arbitru ar putea hotărî în această privinţă? Sub acest aspect, înţelepciunea naţiunilor refuză să aibă încredere în cei interesaţi. Şi nu este nicidecum nevoie de o teologie pesimistă pentru a recunoaşte că fiecare este pentru sine un mister inepuizabil. Nu că în anumite cazuri spectatorul sau actorul n-ar avea intuiţia irezistibilă că percepe mobilul adevărat, dar această intuiţie, fie că este bruscă, fie că este rezultatul unei analize îndelungate, este necomunicabilă.

Mai mult, presupunînd că mobilul unui act ni se arată, cercetarea nu rămîne mai puţin nedefinită din această cauză. Impulsurile profunde riscă să scape conştiinţei noastre şi opţiunile noastre cele mai voluntare pot fi indirect o consecinţă a dorinţelor pe care refuzăm să le acceptăm. Pe de altă parte, orice explicaţie psihologică ne trimite inevitabil la trecut, deoarece fiecare personalitate (freudismul ne-a demonstrat-o îndeajuns) este înainte de toate o istorie. Astfel, o explicaţie psihologică este esenţialmente nedeterminată fiindcă aprofundarea mobilurilor şi regresia spre origini sînt în egală măsură fără sfîrşit.

Nedeterminarea motivelor nu este întru totul comparabilă cu cea a mobilurilor. Aceasta nu ţine de o absenţă a cunoaşterii, ci de

îndoială. Descoperim fără dificultate proiectul sau proiectele concepute înainte de a acţiona (în afară de cazurile excepţionale în care actul nostru ne surprinde şi în care singura noastră cercetare se referă la mobiluri). Dar de îndată ce există mai multe, cum să alegi? Practic, această alegere este cel mai adesea interesată: căutăm o justificare retrospectivă, scuzăm consecinţele actului reamintind intenţia, sau greşeala invocînd împrejurările. Cum să procedez, dacă expun un ansamblu, ca să confer diferitelor gînduri locul şi valoarea lor, fără să ţin cont de influenţa cauzală, transcendentă relaţiilor inteligibile? În istoria unei vieţi, frămîntările religioase din tinereţe vor avea o semnificaţie diferită în funcţie de evoluţia posterioară. Dacă, necredincios, le consider retrospectiv ca nişte accidente ale pubertăţii, vor merita pe bună dreptate, în memorie şi în povestire, o menţiune. La scurtă vreme după o schimbare, frămîntările vechi, dincolo de scepticism, ar căpăta valoarea unui semn sau a unei dovezi. Nedeterminarea motivelor este deci fixată de perspectiva observatorului: fiecare, în funcţie de ideea pe care şi-o face despre sine, îşi alege trecutul, chiar autorul cărţii *Si le grain ne meurt*, întrucît voinţa de sinceritate coincide aici cu o anumită voinţă morală: demonstrarea triumfului, necesar şi legitim, al temperamentului asupra regulilor morale învăţate şi a prejudecăţilor familiale şi sociale.[1]

Vom admite fără dificultate această subiectivitate a povestirii. Să presupunem o voinţă de obiectivitate, să presupunem că mărturisirea nu răspunde unui efort de justificare, cel care se confesează *este* totuşi, măcar parţial, cel care a fost. Ideea pe care şi-o face despre trecutul său ţine de maniera în care acest trecut îi determină prezentul. Prezentul nostru este urmarea trecutului nostru, dar, în conştiinţa noastră, trecutul nostru depinde de prezentul nostru. Concluzie ce are, poate, o importanţă generală: nu există cunoaştere contemporană a faptelor psihice şi, dacă orice cunoaştere retrospectivă este legată de intenţia spectatorului, cum ar putea să aspire la o valabilitate universală, afară numai dacă nu exprimă adevărul sau totalitatea unei istorii, aceea a unui individ sau a unui grup?[2]

Dimpotrivă, cu diferite grade de profunzime sau de integralitate, explicaţia psihologică este susceptibilă de adevăr parţial. Chiar lăsînd la o parte intuiţia mobilului, chiar neglijînd explorarea totală a inconştientului, fiecare îşi poate explica actele într-o manieră valabilă pentru ceilalţi, în măsura în care găseşte în ele

un exemplu de mecanism psihologic. Or, această interpretare cu ajutorul unor relații generale ar putea fi faptul autobiografului însuși. Foarte departe de a se cunoaște imediat, fiecare, pentru stabilirea cauzelor actelor sale, este constrîns să treacă printr-o cunoaștere.

*

A te cunoaște nu înseamnă a cunoaște un fragment din trecutul tău, nu înseamnă a cunoaște pregătirea intelectuală, sentimentele, înseamnă a cunoaște întregul și unitatea individului unic care sîntem. Iată de ce analizele precedente puteau părea prea puțin satisfăcătoare. Dacă nu sîntem capabili să retrăim ceea ce am trăit, cele două stări fac parte în egală măsură dintr-o totalitate ce ne-a fost dat s-o înțelegem.

Fără îndoială că ne cunoaștem eul, dacă înțelegem prin acesta ansamblul tendințelor noastre, al reacțiilor noastre, al preferințelor noastre sentimentale sau al sistemelor noastre de valoare. Dar această cunoaștere nu atinge nici întregul, nici unitatea, sau cel puțin eul nostru este o unitate construită, situată la infinit, ca unitatea tuturor obiectelor. Observăm o serie de dispoziții care sînt ale noastre: eul ar fi sursa lor fictivă. Cu cît lărgim cadrul anchetei noastre, cu atît ne apropiem de totalitate fără să o atingem însă vreodată.

Să însemne oare aceasta că nu sîntem decît o juxtapunere de sentimente, de idei? Imposibilitatea de a atinge unitatea și totalitatea nu are o asemenea semnificație: eul obiect poate fi organizat, unificat. Mai mult, sîntem capabili să observăm această ordine a naturii noastre. Generalitățile psihologice, clasificarea tipurilor ne ajută să ne desprindem, în propriii noștri ochi, caracterul. Dar această cunoaștere este progresivă, incompletă, inadecvată, deoarece este, în sensul riguros al cuvîntului, exterioară.

Puțin interesează că folosește fapte perceptibile sau date intime, că se bazează pe acte vizibile tuturor sau pe date secrete. Exterioritatea despre care este vorba aici nu ține de natura informațiilor, ci de caracterul cunoașterii. De îndată ce omul vrea să cunoască, el devine propriul său obiect și prin urmare inaccesibil în integralitatea sa.[1]

Dar, se va spune, unitatea noastră nu este construită. Ea este dată imediat în certitudinea pe care o avem în privința continuității și permanenței noastre. Nu sîntem cumva un *eu* și nu un Eu? Fără îndoială, dar se cuvine să discernem o conștiință de sine cu totul afectivă și întărirea reflexivă care nu ne oferă decît un *eu* vid.

Avem conștiința identității noastre de-a lungul timpului. Ne simțim întotdeauna aceeași ființă, indescifrabilă și evidentă, al cărei singur spectator vom fi de-a pururi. Dar impresiile care asigură stabilitatea acestui sentiment, ne este imposibil să le traducem, sau chiar să le sugerăm. Puțin interesează explicația faptului. Nu vrem să afirmăm că numai senzațiile organice sau corporale sînt necomunicabile și constante, noi doar descriem și constatăm un fapt: coloratia unică a experienței, aderența spiritului la viață fac conștiința de sine incomparabilă cu oricare alta și interzic să se facă din ea o formă de cunoaștere.

Cît despre *eu*, acesta este prezent în fiecare moment al duratei interioare, nu este decît traducerea conceptuală a unui caracter singular al conștiinței umane. A fi conștient înseamnă de asemenea a fi conștient de propria conștiință și așa mai departe la nesfîrșit. Dar cum se ridică această formă sau această abstracție la rangul de eu autentic? Ar trebui, în acest caz, să umplu acest *eu*, să aleg dintre sentimentele și gîndurile mele pe cele care par să definească prin excelență adevărata mea natură. O metafizică a persoanei ar permite poate să se confere acestui eu construit demnitatea unui eu esențial. Dumnezeu ar discerne intenția ultimă a întregii mele existențe, în ciuda erorilor sau a slăbiciunilor. Fără această metafizică, acest pseudoeu nu este decît o parte a vieții mele trecute, o parte a ideilor sau a dispozițiilor mele pe care, datorită puterii de reflecție, parte pe care o separ de alte elemente pe care le declar impure sau străine, deoarce ele sînt în dezacord cu alte părți ale mele (și anume judecățile mele de valoare). Confuzia dintre eul subiect care este nedeterminat și însoțește fiecare clipă a conștiinței și fragmentele selecționate ale eului nostru obiect creează iluzia că în sine se atinge însăși esența individuală.

Dar această iluzie nu este oare justificată dacă fiecare este esențialmente ceea ce vrea să fie? Nu ne este dat să ne cunoaștem întru totul, atîta vreme cît urmărim scopul inaccesibil de a epuiza explorarea unei ființe neterminate. Eul, ansamblul felurilor noastre de a fi, ne scapă întotdeauna parțial pentru că nu este totuși

fix. El continuă să trăiască, se transformă. Dar sîntem întotdeauna capabili să ne cunoaştem bine deoarece sîntem în măsură să luăm o decizie. Şi, într-adevăr, orice conştientizare este eficace: judecata ce are drept obiect conduita noastră trecută face parte din eul nostru şi influenţează viitorul nostru. Cunoaşterea de sine nu urmăreşte un ideal de pură contemplaţie: a te cunoaşte înseamnă a defini ceea ce vrei să fii şi a te strădui să ajungi la ideea pe care o ai despre tine însuţi.

Fără nici o îndoială, o descriere ar fi infidelă dacă ar contesta faptul indiscutabil al reflecţiei şi puterea reflecţiei asupra vieţii. Dar nu trebuie să se afirme că voinţa este atotputernică, pe motiv că nu i se pot fixa anticipat limite. Pe de altă parte, înseamnă să se simplifice unilateral datul în loc să se compare o voinţă nudă cu un eu rezultat din ereditate şi mediu. Voinţa nu ţîşneşte *ex nihilo*, ea se desprinde progresiv din devenirea trăită pe care este capabilă s-o orienteze, fiindu-i în acelaşi timp şi expresie şi judecător.

Această dublă rezervă nu ştirbeşte remarcile care preced. Orice cunoaştere de sine, ca şi cunoaşterea unui trecut sau a unei persoane, implică o anumită idee despre sine. Şi această idee este animată de anumite afirmaţii de valoare. Chiar şi cei care pretind că se descoperă pasiv, se aleg. Dar în schimb, această voinţă asupra sinelui nu este inteligibilă, decît în continuitatea unei existenţe mai puţin suportate decît recunoscute. Cu alte cuvinte, cunoaşterea de sine se dezvoltă conform unei dialectici: între o descoperire întotdeauna completă şi o decizie niciodată triumfătoare, individul se defineşte printr-un dublu efort de luciditate şi de creaţie. Întotdeauna ameninţat de fariseism sau de resemnare, el nu poate slăbi nici una din cele două tensiuni. Pentru a-şi adecva fiinţa la voinţă, n-a încetat niciodată nici să se observe ca o natură inepuizabilă, nici să confirme alegerea prin care se defineşte fără încetare.

Puterea exercitată asupra noastră este parţială: nu sîntem liberi să nu tremurăm, să nu dorim, cu atît mai mult cu cît nu sîntem liberi să iubim. Dar poate că reuşim să dispunem de noi înşine. Să facem sau să nu facem ceva, să spunem da sau nu; nu pe nedrept aparţin exemplele tradiţionale de libertate acestui tip. Chiar dacă ne este frică, putem să nu dăm înapoi. Libertatea nu se poate verifica decît în acţiune. Cunoaşterea de sine este aşadar deschisă spre viitor, deoarece de la aceasta se aşteaptă împlinirea şi dovada adevărului ei.

*

Acum putem să înțelegem și să organizăm diferite tipuri de cunoaștere de sine. Cea a psihologilor și moraliștilor mai întîi, care se gîndesc înainte de toate la o anumită formă de luciditate: a-ți recunoaște greșelile, a nu-ți supraestima meritele, a discerne mobilurile actelor tale, chiar dacă nu prea sînt demne de laudă etc. În aceste precepte, preocuparea pentru virtute se împletește cu dorința de cunoaștere. Moralistul oscilează între psihanaliză și predică. *Mai tîrziu*, nimic n-ar putea pune capăt cercetării psihologice. Pentru subtilitatea lui La Rochefoucauld sau cea a lui Freud, nu există obstacol insurmontabil. Poate că, practicată în mod științific, *analiza* permite să se ajungă la explicația adevărată care ne-ar face conduita inteligibilă, fără să ne angajeze într-o dialectică fără sfîrșit. Dar individul nu a încetat niciodată să-și urmărească gîndurile rele, nefiind niciodată sigur că nu este jucăria complexelor sale. Nu reușim să ne cunoaștem atîta timp cît ne acceptăm.

Observăm astfel legitimitatea celeilalte forme extreme a cunoașterii de sine, cea a filozofilor care admit mai mult sau mai puțin explicit că *sîntem ceea ce vrem să fim*. Psihanalistul pîndește momentele de destindere în care dorințele refulate se exprimă: Alain respinge categoric această *psihologie a maimuței*.[1] Nici lapsusurile, nici visurile, nici imaginile flotante nu ne aparțin, nu există nici o gîndire în aceste fenomene mai degrabă corporale decît psihice. Eul nostru veritabil se naște cel mai sus, în judecată.

Opoziția este clară: psihologul întors spre trecut analizează nu atît actele cît stările de conștiință. Semnele involuntare îl interesează mai mult decît determinările reflectate. Spontan, el explică, *pornind de jos*, curajul eroic prin hipercompensare, fervoarea religioasă prin sublimare. Dimpotrivă, filozoful respinge fatalitatea caracterului, îi îndeamnă pe indivizi să privească mereu înainte și, în fidelitate, vede caracteristica libertății.

Opoziție reală — care ar fi ușor de urmărit în detaliu. O doctrină sau alta pare că neglijează o parte a realului. Noi sîntem *în același timp* aceste *pulsiuni* pe care ni le-a revelat psihanalistul și această *decizie* la care face apel filozoful.[2] Intenția bună nu definește o persoană mai autentic decît actele sale rele, dar gîndurile

sale rele nu o caracterizează mai mult decît conduita sa bună. Psihologul va distinge just între atitudine şi sentimentele profunde. Dar preferinţele conştiente pe care le manifestă atitudinea aparţin fiinţei tot atît cît sentimentul pe care numai ştiinţa îl scoate la iveală.

Fiecare din aceste două doctrine, interpretată riguros, duce la absurditate. Pe motiv de voinţă, filozoful ajunge în cele din urmă să se ignore pe sine, ridicînd la rangul de merit lipsa de luciditate, astfel încît, în naivitatea sa, îşi va închipui că va fi liber din momentul în care se va supune unor pasiuni pe care le-ar respinge cu oroare dacă le-ar cunoaşte. Dar numai psihologia îl antrenează pe individ într-o anchetă nedefinită şi ale cărei progrese multiplică incertitudinile. Observarea de sine conduce la o cunoaştere parţială, pe care în ultimă instanţă trebuie să o reţinem şi să o judecăm.

În fiecare moment, trebuie să ne recreăm eul stabilind o legătură între trecut şi prezent.* Astfel se alătură, într-o dialectică reînnoită fără încetare, cunoaşterea retrospectivă şi alegerea, acceptarea datului şi efortul de depăşire. Ne descoperim prin acţiune la fel de bine ca şi prin introspecţie.

II
Cunoaşterea celuilalt

Cunoaşterea celuilalt constituie un capitol atît al filozofiei cît şi al psihologiei. Orice idealism trebuie ca, plecînd de la un *eu*, să descopere *eurile*: demers necesar şi poate dificil, deoarece pretinde să observe mai întîi *gîndirea* şi abia după aceea *nişte* gîndiri. Mai mult, într-o doctrină ca aceea a lui Husserl recunoaşterea *alter ego*-ului are o însemnătate decisivă. Realitatea obiectivă nu se deosebeşte de realitatea imaginară sau simulată decît prin mărturia adusă de monade. Această recunoaştere este aşadar echivalentul din *Meditaţii carteziene* al demonstraţiilor substanţei extinse şi a lumii exterioare din meditaţiile a 5-a şi a 6-a ale lui Descartes. Alăturarea indică divergenţa fundamentală dintre cele două metode. Prin *epoché*, nu am respins, am pus între paranteze toate afirmaţiile existenţei. Eul transcendental a cărui fenome-

* De altfel, cunoaşterea psihologică nu este altceva decît una dintre formele cunoaşterii retrospective. Simplificăm intenţionat analiza.

nologie continuă explorarea conţine în el toate semnificaţiile în mijlocul cărora se desfăşoară viaţa naivă. De aici necesitatea, nu de a invoca precum Descartes veracitatea divină pentru a dovedi realitatea corporală, ci de a reintroduce, datorită pluralităţii *ego*-urilor, un criteriu care să permită deosebirea dintre fictiv şi real.[1]

Fără îndoială că nu acesta este principalul motiv al interesului filozofilor germani faţă de tema: *cunoaşterea celuilalt*. Ei s-au străduit să degajeze originalitatea *ştiinţelor spiritului*: or, această originalitate ţine de natura obiectului, şi anume de oameni, de devenirea societăţilor şi de spirit. Modul în care fiecare înţelege sau ghiceşte ceea ce se întîmplă într-o altă conştiinţă reprezintă originea şi explicaţia acestei logici specifice. În sociologia sa, Simmel pune în termeni kantieni întrebarea: „În ce condiţii este posibilă societatea?" Şi răspunde indicînd, între alte condiţii, cunoaşterea pe care o au indivizii, în permanenţă, unii despre alţii.[2] Dar această comunicare a conştiinţelor este condiţie a cunoaşterii istorice precum şi a vieţii sociale.

În plus, psihologii s-ar confrunta inevitabil cu aceeaşi problemă. Oare cum îşi construieşte copilul, progresiv, personalitatea? Ce rol joacă în această construcţie influenţa celorlalţi? Înţelege el imediat *expresiile* celorlalţi? Fenomene precum imitarea, înţelegerea emoţiilor îl readuceau pe savant la acest studiu fundamental. În fine, pentru a defini psihologia, pentru a o apropia de celelalte forme ale cunoaşterii oamenilor sau pentru a o opune acestora, trebuia să se analizeze experienţa comună ca şi ştiinţa teoretică, plecînd de la sursa lor comună: interrelaţiile monadelor.

Analizele care urmează nu se plasează nici la nivelul fenomenologiei transcendentale, nici la nivelul psihologiei empirice. Lăsăm deoparte chestiunile de origine, descoperirea *alter ego*-ului de către eul meditaţiei filozofice, descoperirea celorlalţi de către copilul care nu se cunoaşte pe sine decît pe măsură ce i se înfăţişează lumea umană. Celelalte conştiinţe ne sînt date, existenţa lor ne este sigură: în ce mod, pînă la ce punct ajungem să înţelegem experienţele trăite de celălalt?

*

Să examinăm mai întîi cunoaşterea celuilalt care, comparabilă cu conştiinţa de sine, ar fi contemporană, instantanee. Aşa cum

sînt conştient de toate impresiile a căror succesiune constituie propria mea durată, tot aşa înţeleg sentimentul acestui *celălalt* căruia îi observ faţa contractată, sprîncenele încruntate etc. Sau de asemenea, interpretez exact gestul taxatorului care, în tramvai, întinde mîna spre mine. Pe deasupra, am măcar iluzia că împărtăşesc ardoarea celor care defilează cu mine în sunetele *Marsiliezei* sau ale *Internaţionalei*. Şi sufăr un moment cu emigranţii care-mi povestesc încercările lor. Aceste exemple ar vrea să sugereze distincţiile următoare: ar exista cel puţin *trei forme de cunoaştere imediată a celuilalt*. Una constă în înţelegerea stării sufleteşti din expresie, cealaltă este anonimă, se limitează să interpreteze un gest (tipic) sau nişte cuvinte, inteligibile în sine, fără să meargă pînă la o conştiinţă individualizată. Aceste relaţii impersonale cu toţi cei care nu există pentru noi decît prin funcţia lor, ocupă o parte din viaţa noastră cotidiană deoarece sînt o necesitate a oricărei vieţi în comun, o caracteristică a civilizaţiei noastre raţionalizate. În fine depăşeşte — şi uneori precedă — cunoaşterea pură, participarea sau măcar comuniunea afectivă, simpatia în sensul originar al cuvîntului. Să lăsăm deocamdată la o parte cunoaşterea anonimă sau activă şi simpatia. Şi să încercăm să analizăm demersul prin care observăm starea sufletească pe baza expresiei.

Ştim imediat că individul care-şi strînge pumnii este mînios, ghicim în privirea îndreptată spre noi o rugăminte, şi în această rugăminte un suflet străin care ni se dezvăluie.

O teorie tradiţională făcea să intervină aici un raţionament prin analogie. Ştim, din experienţă personală, gesturile care corespund mîniei. Regăsind aceste gesturi la celălalt, îi oferim acestuia, prin analogie, sentimentele corespunzătoare. O asemenea teorie, aşa cum s-a arătat mai demult, este inadmisibilă. Avem o conştiinţă interioară a emoţiilor noastre, dar ignorăm, aproape de cele mai multe ori, manifestările acestor emoţii, perceptibile doar la celălalt. Şi apoi, indentitatea admisă între expresiile celuilalt şi cele ale mele este cu totul gratuită: sau cel puţin asimilarea ar avea drept condiţie şi consecinţă generalizarea cazurilor, am vedea numai stările definite în termeni abstracţi, în locul unor situaţii singulare, al unor expresii unice. În cel mai rău caz, ar trebui să proiectăm în conştiinţa celuilalt mînia *noastră*, cu toate că, în realitate, ajungem la mînia celuilalt, calitativ diferită de *a noas-*

tră şi de mînia *tipică*. Din punct de vedere psihologic, considerată ca explicaţie de origine, această teorie se loveşte de faptul că copilul recunoaşte mai întîi persoane şi apoi lucruri, înţelege emoţiile celuilalt, deşi nu prea este conştient de corporalitatea sa, ştie că există persoane, cu toate că vorbeşte totuşi despre sine la persoana a treia. Ca explicaţie a acestui mecanism, această teorie cade în absurditatea de a complica simplul, de a reconstrui artificial o inferenţă spontană. Nici în istoria individului, nici în cea a speciei, nu este nevoie ca omul să se cunoască pe sine pentru a-şi cunoaşte semenii.

Expresiile umane ne sînt date imediat ca un limbaj pe care îl vorbesc corpurile vii. Aşa cum nu citim cuvinte ci semnificaţii, aşa cum nu observăm calităţi dispersate şi incoerente ci obiecte, tot aşa vedem mînia şi nu sprîncenele încruntate. Aderenţa semnului la lucru semnificat este chiar şi mai limitată aici. Căci corpurile sînt totalităţi concrete, în care, se pare, fiecare parte traduce, într-un anumit fel, ansamblul. Aşa cum nu împărţim o frază în silabe, tot aşa nu decupăm o atitudine globală într-o pluralitate de gesturi sau de mişcări. În orice caz, interpretarea unui element nu este posibilă decît cu referire constantă la întreg. De asemenea, starea de spirit nu este separabilă de expresia ei, deoarece conştiinţa nu este, din exterior, separabilă de corp. Ea este, într-un fel, prezentă pe faţă, fiind, ca să spunem aşa, *intenţia**. Inteligibilitatea imediată a fizionomiei umane reprezintă şi confirmă unitatea totală a fiinţei umane.

În ciuda acestui caracter direct, cunoaşterea instantanee a celuilalt este de fapt o cunoaştere şi nu o participare. Cunosc mînia, dar nu o trăiesc. Nu resimt aceeaşi stare, ci observ direct starea pe care o resimte celălalt. Vorbim despre intuiţie deoarece nu intervin nici raţionamentul, nici construcţia, şi pentru că observarea singularului depăşeşte, prin bogăţia ei sensibilă, formulele conceptuale. Am putea folosi chiar termenul de percepţie: percepem conştiinţa celuilalt, dar înseamnă totodată că *aceasta a devenit un obiect pentru observator*. Pentru el ea este esenţialmente diferită de ceea ce este pentru subiect (afară numai dacă acesta, devenind propriul său spectator, nu renunţă la privilegiile care sînt ale vieţii, dar nu ale cunoaşterii). Nu este mai puţin ade-

* În sensul riguros al termenului (intenţionalitate).

vărat că, dacă eul se defineşte înainte de toate prin experienţa trăită sau coincidenţa cu voinţa, conştiinţa străină nu ne va fi dată niciciînd cu adevărat. Obiectivată, realitatea psihologică este lipsită de una dintre dimensiunile sale.

De asemenea, această cunoaştere rămîne exterioară obiectului său pe care îl epuizează. Ea nu se limitează la judecată: ştiu că acest individ este mînios, din privirea pe care o schimb cu un trecător, nu mă adresez unei stări generale sau unui sentiment tipic, am în vedere starea *celuilalt* în particularitatea sa; dar nici totalitatea persoanei, nici istoria emoţiei pe care o resimte nu mi se arată. Înţelegerea unicului este incertă, ca şi interpretarea unei fraze ale cărei cuvinte au un sens exact şi ansamblul o semnificaţie originală.

Dar, se va spune, pentru înţelegerea nuanţei unei experienţe trăite, nu trebuie oare ca esenţa individuală să-mi fie cunoscută? Oare aceasta nu este prezentă în fiecare moment al existenţei? Fiecare, izolat, nu rămîne oare neinteligibil, inaccesibil?

La drept vorbind, încă din primul moment, avem o impresie globală despre celelalte fiinţe. Aşa cum conştiinţa noastră păstrează pentru noi înşine, în decursul timpului, o anumită identitate afectivă, tot aşa fiecare individ, în ochii celorlalţi, se caracterizează printr-un anumit stil care îl face asemănător cu sine însuşi şi incomparabil cu oricare altul, chiar dacă a trecut de la fascism la comunism, chiar dacă a devenit din criminal un virtuos. Dar această intuiţie, obsedantă şi totodată vagă, se împotriveşte oricărei forme logice. Ea nu ne dă o garanţie de veracitate decît dacă este aprofundată şi rectificată. Această intuiţie a întregului se combină cu observarea imediată a expresiei şi ne dă iluzia că ajungem la esenţa individuală. De fapt, una şi cealaltă, parţiale şi echivoce, trebuie să fie cultivate, făcute mai fine şi mai sigure, atît prin antrenament cît şi prin dobîndirea unei cunoaşteri.

Se va considera probabil că analiza precedentă este artificială deoarece izolează interpretarea de expresia celuilalt care, de fapt, nu se prezintă niciodată singură. Între spectator şi obiectul său, oare nu există întotdeauna un minim de identitate, fondată fie pe comunicarea afectivă (mulţimea constituind un exemplu al acesteia), fie pe comunicarea intelectuală prin intermediul limbajului, fie în cele din urmă pe colaborarea activă în care conduitele se potrivesc unele cu altele, sau se adaptează la fel situaţiei?

Este de la sine de înţeles că nu trebuie să studiem toate formele elementare ale relaţiilor umane, acestea ne interesează numai în măsura în care determină cunoaşterea pe care o dobîndesc ştiinţele unele despre altele. Pentru psiholog, comunicarea afectivă este fără îndoială un obiect de studii diverse şi complexe. De la reacţia copilului la sentimentele celorlalţi, până la transferarea emoţiei prin puterea oratorului sau a hipnotizatorului, trecând prin propagarea mecanică a râsului sau a plânsului, am observat nenumărate nuanţe ale aceluiaşi fenomen, un fel de rezonanţă de la om la om.

Ceilalţi sînt pentru fiecare dintre noi origini ale majorităţii grijilor şi bucuriilor noastre. Judecăţile lor ne privesc direct, fără referire la interesul nostru, fără calculul inconştient al egoismului. Aprobarea sau prietenia celuilalt constituie scopul pe care îl urmărim. Şi sensibilitatea faţă de prezenţa fiinţelor, iraţională, precedă cunoaşterea noastră, anticipează afecţiunile noastre şi le comandă.

Simpatia, în sensul strict, nu este aşadar decît o formă specifică a acestei comunicări trăite, formă destul de rară în fond.[1] Suferinţa celuilalt ni se poate părea odioasă (pentru că ne inoportunează) sau ridicolă (pentru că ni se pare nejustificată). Dacă răspundem sentimentului celuilalt, îi răspundem rareori printr-un sentiment analog sau asemănător. Nu sînt niciodată indiferent la ceea ce simte o persoană care-mi este *simpatică* (în sensul obişnuit), dar dacă trebuie să fiu trist pentru că ea este tristă, dacă trebuie să-i împărtăşesc durerea, trebuie să ştiu motivul tristeţii sau compasiunii mele, ceea ce presupune cunoaşterea celuilalt şi nu o explică. În orice caz, nu resimţim starea pe care o resimte sau a resimţit-o celălalt. Durerea care ia naştere în noi auzind de nişte nenorociri străine de existenţa noastră, este calitativ diferită de experienţele pe care nu le reproduce, la care ea răspunde dar nu corespunde.

Vom spune că ne este dat să resimţim de mai mulţe ori aceeaşi afecţiune, să gîndim împreună aceeaşi idee? Că mulţimile partizane ca şi societăţile savante dovedesc această asimilare a spiritelor şi a sufletelor?[2] Să deosebim doi termeni extremi la care participă, în diferite proporţii, toate cazurile concrete. În exaltarea patriotică sau revoluţionară, indivizii sînt stăpîniţi de aceleaşi pasiuni, viaţa comună domină, copleşeşte viaţa personală. Dar dizolvarea individualităţii în fluxul de emoţii colective dovedeşte

mai ales puterea colectivității. Un sentiment unic, venit din exterior, umple total conștiințele. Acest acord ține mai puțin de identitatea *intenționalităților* (chiar emoționale) decît de o propagare mecanică sau vitală. Dimpotrivă, concepem o comuniune de care ar fi interesată conștiința profundă a oamenilor, comuniune bazată în totalitate pe identitatea *intenționalităților*. Dar aceeași idee, gîndită de mai mulți, va avea în fiecare o coloratură diferită. Nici strălucirea afectivă, nici aparența sensibilă nu rămîn identice de la o prezentare la alta. Nu contează aici că individul își primește de la grup conceptele, judecățile de fapt și de valoare, preferințele. Nu este mai puțin adevărat că dacă examinăm conștiințele în totalitatea lor concretă, fără să le disociem în virtutea criteriilor metafizice, ele sînt pe vecie separate unele de celelalte.

Fără îndoială că indivizii uită această separare în favoarea comuniunilor sau a iubirii. Dar ei o depășesc înainte de toate prin comunicarea intelectuală, ce are ea însăși drept condiție limbajul. Cuvîntul este uneori, ca un gest sau o mișcare a feței, expresia și, pentru ceilalți, semnul unei experiențe trăite, uneori el urmărește de asemenea să obțină de la celălalt un act sau un sentiment, aderă la situația sau la contactul trăit. Dar pe măsură ce aceste semne devin voluntare și nicidecum spontane, simbolice și nicidecum naturale, ele capătă o funcție nouă, *reprezintă* semnificațiile, obiectele intenționale. Toate relațiile umane complexe implică această înțelegere a celuilalt cu ajutorul semnelor care traduc gînduri. Oricare ar fi complicațiile introduse de această etapă, deși cuvintele și scrierile servesc indivizilor atît să se ascundă cît și să se destăinuiască, atît să-și creeze și să-și transfigureze viața cît și să o exprime, aici găsim originea schimburilor propriu-zis istorice. Spiritul nu supraviețuiește decît fixîndu-se pe o materie.

Colaborarea activă nu implică neapărat această comunicare intelectuală. Semne involuntare și naturale, sau chiar gesturi, sînt suficiente atunci cînd situația este înțeleasă de toți. Persoanele care se plimbă, șoferii, adversarii dintr-un joc se adaptează în tăcere unii altora. În colectivitățile umane, mai ales în ale noastre, înțelegerea activă ține adesea de înțelegerea impersonală. Sistemele sociale sînt ca și cristalizarea ideilor, ele constituie un limbaj inteligibil tuturor. Indivizii se înțeleg pentru că sînt, și unii și alții membri ai grupului, titulari ai unei funcții și abia apoi conștiințe individuale.

Toate aceste fenomene, care se contopesc mereu, ne sugerează că a-l cunoaşte pe celălalt nu înseamnă întotdeauna a cunoaşte pe un altul. Cunoaşterea celuilalt, în afara percepţiei intuitive, tinde spre comuniune prin similitudinea sau identitatea *intenţiilor*. Dar ele confirmă de asemenea că nu există la drept vorbind o fuziune a conştiinţelor.

*

Cunoaşterea contemporană a unui act prin actorul său este directă şi, pare-se, totală. Reluînd expresia comună, *ştim ceea ce facem*. În realitate însă, aşa cum am văzut, această cunoaştere este limitată la proiectele care au precedat actul şi a cărui amintire o păstrăm. De îndată ce este vorba de explicaţie, adică *după aceea*, trebuie să reconstruim fie succesiunea inteligibilă a motivelor, fie înlănţuirea psihologică a mobilurilor. Observatorul dispune şi el de o cunoaştere imediată. Cînd vedem că o persoană loveşte un lemn cu o secure, *ştim ce face*, deoarece îi atribuim un motiv (cel ce apare vizibil: acest individ taie lemne).[1] Diferenţa dintre actor şi spectator ţine în acest caz mai ales de datele de care dispune fiecare dintre ei. Unul cunoaşte din *interior*, îşi aminteşte de ideile pe care le-a conceput, de sentimentele pe care le-a avut înainte de a acţiona. Spectatorul, dimpotrivă, observă mai întîi gesturile. Normal, el proiectează în conştiinţa *celuilalt* intenţiile care corespund gesturilor reale. Această opoziţie, fără îndoială banală, are o însemnătate considerabilă. Căci există un conflict profund între cel interesat care asimilează eul său necunoscut de celălalt cu eul său autentic şi ceilalţi care-l judecă după conduita şi acţiunile sale. Conflict moral, desigur, mai mult decît psihologic, dar a cărui rădăcină rezidă în faptul că se cunoaşte mai bine acţiunea decît gîndirea oamenilor — în afară de cazul în care este vorba de sine.

Explicarea retrospectivă a conduitei celuilalt este comparabilă cu explicarea retrospectivă de către fiecare a propriei conduite. În particular, deosebirea dintre motive şi mobiluri, deja schiţată, capătă o semnificaţie mai clară. Dacă presupunem că bădăranul, atît de drag secolului al XVIII-lea, s-a întors printre noi, la bursa de valori sau într-un tren, el nu va recurge la psiholog pentru a înţelege mişcările stranii ce se desfăşoară în faţa ochilor săi.

Fizica i-ar permite să interpreteze conduita mecanicului, regulamentul de exploatare pe cea a şefului de gară, tehnica schimburilor financiare pe cea a agenţilor de schimb. În viaţa cotidiană, ne aflăm în posesia unor cunoştinţe care fac inteligibile demersurile celor din jurul nostru. Dar munca istoricului, alt bădăran, constă adesea în a regăsi sistemele care comandă existenţa indivizilor şi nu sînt reductibile la nici o psihologie.

Fie că este vorba de sine sau de celălalt, căutarea mobilurilor nu diferă prin natura sa. Vom observa cel mult o tendinţă mai accentuată de îndepărtare de individ, de punere în cauză a circumstanţelor mai mult decît a înclinaţiilor, trecutul mai mult decît opţiunea actuală, educaţia mai degrabă decît caracterul. Fiinţa înnăscută a fiecăruia, o constatăm, nu o explicăm, sîntem deci tentaţi să-i diminuăm importanţa. De asemenea, îl obiectivăm pe celălalt pentru a-l observa, îl lipsim aşadar de capacitatea de decizie pe care ne-o revendicăm pentru noi înşine.

O diferenţă mai importantă se referă la faptul că incertitudinea şi pluralitatea intrinsecă a motivelor nu se deosebesc nici de echivocul documentelor. Numai dacă luăm în considerare doar actul, sîntem într-adevăr obligaţi să recurgem la mărturia celui interesat, mărturie care ne este de două ori suspectă. Care este motivul? *Celălalt* vrea să ne informeze sau să ne înşele, să se justifice sau să se umilească? Pe de altă parte, presupunînd chiar o totală bună-credinţă, rămîne faptul că interpretarea actorului nu se bucură de nici un privilegiu, că nu este nici infailibilă, nici imediată. Cunoaşterea celuilalt se transmite cel mai adesea prin critica cunoaşterii de sine. De altfel, din aceasta din urmă nu rezultă o superioritate esenţială: observatorul sau psihologul folosesc alte informaţii, în speţă toate semnele involuntare prin care, adesea, fiinţele se trădează (în dublul înţeles al cuvîntului). Spectatorul este mai liber, mai detaşat, el va observa mobiluri pe care autorul — cu sau fără discernămînt — vrea să le ignore, motive pe care le ignoră pentru că sînt inconştiente sau evidente.

De fapt, dacă am hotărî să ne limităm la scopurile concepute explicit, am ajunge repede la capăt, dar este imposibil să ne mulţumim cu atît. Pentru a înţelege hotărîrea unui comerciant, trebuie să cunoaştem organizarea şi situaţia întreprinderii. Interpretarea istoricului nu coincide şi nu vrea să coincidă cu deliberarea actorului.

Căutarea motivelor se extinde astfel din aproape în aproape pînă cînd cuprinde însuşi mediul. Antecedentele ne poartă spre origini, fără ca un început absolut să se ivească vreodată. Aprofundarea mobilurilor este, după cum o ştim, nedefinită prin natura sa. Oare unitatea caracterului nu ar putea, măcar, să fixeze un cadru pentru cercetarea noastră? Poate dincolo de dubla explicaţie raţională şi psihologică, personalitatea reprezintă un tot relativ autonom prin şi în care, în ultimă analiză, întregul destin, ca actul cel mai parcelat, ar căpăta semnificaţia sa exactă? Reuşim oare să înţelegem această totalitate a existenţei şi a persoanei[1]?

*

Unitatea persoanei, aşa cum am arătat mai sus, este dată poate unei intuiţii globale, dar această intuiţie, intraductibilă în cuvinte, nu furnizează o cunoaştere veritabilă. Cel mult am putea spune: „aceasta este o persoană capabilă de cutare sau cutare lucru" (şi riscul de a greşi în asemenea judecăţi este mare). Cu toate că această impresie, cel mai adesea imediată, joacă un rol decisiv în relaţiile umane, ea nu este atît o cunoaştere, cît iluzia unei cunoaşteri.

De îndată ce observatorul vrea să precizeze, să exprime esenţa individuală, trebuie să o descompună pentru a o reconstrui. Este o dublă necesitate ce se impune pentru un act unic, *a fortiori* pentru o persoană în totalitatea ei. De aceea o asemenea interpretare comportă nu numai o regresie nedefinită, ca interpretarea elementară, ci şi incertitudini esenţiale.

Chiar dacă ne situăm pe un plan determinat (psihologia caracterului, povestirea devenirii sau interpretarea unor creaţii), nu depăşim pluralitatea reconstrucţiilor. Oricare ar fi sistemul, trebuie să alegem un principiu de unitate, iar această alegere n-ar putea fi valabilă pentru toţi. Desigur, astăzi biografii sînt preocupaţi să respecte complexitatea vieţii, să scoată în evidenţă slăbiciunile sau contradicţiile eroilor lor. Cu toate acestea, ei nu se limitează niciciînd să juxtapună actele sau pornirile, ci compun mereu persoane sau existenţe. În mod mai mult sau mai puţin conştient, ei distribuie fapte şi aventuri, umbre şi lumină, merite şi defecte în funcţie de o anumită idee directoare, rareori degajată, dar cu atît mai eficientă. Judecata morală sau cel puţin aprecierea valorilor

inspiră această selecţie, şi încă în mod legitim: de ce oare nu s-ar defini fiecare prin ceea ce are mai bun în el? Ca urmare diversitatea imaginilor reflectă mai puţin echivocul sau libertatea de interpretare şi mai mult conflictul dintre pasiuni.

În autobiografie, această dificultate abia dacă apare deoarece atitudinea pe care fiecare o are faţă de sine determină ideea pe care şi-o face, viziunea pe care o reţine din istoria sa. Organizarea faptelor rezultă imediat din afirmaţiile prin care se exprimă şi se angajează fiecare. Decizia biografului ar fi echivalentul alegerii care, în fiecare, stabileşte o legătură între trecutul devenit conştient şi un viitor obiect al voinţei.

De altfel, această decizie nu este gratuită sau arbitrară, ea traduce o experienţă umană, relaţia dintre două fiinţe, conflictul sau acordul dintre două temperamente. Nimeni nu se dezvăluie în totalitate unui singur observator. Ştim prea bine că nu toţi prietenii noştri au aceeaşi imagine despre noi. Ei ne văd altfel deoarece fiecăruia îi arătăm un alt aspect al nostru, fiecare ne reprezintă ca să spunem aşa diferit şi sîntem în acelaşi timp aceste fiinţe diferite. Pentru a domina această multiplicitate, ar trebui să înţelegem sursa comună a tuturor atitudinilor. Dar dacă intuirea esenţei este un mit, rămîne ezitarea între diverse ipoteze şi o decizie comparabilă cu aceea care se naşte spontan din contactul trăit. Biograful ca şi intimul descoperă o parte dintr-un om inaccesibil în totalitatea sa.

Această pluralitate a imaginilor, variabilă în funcţie de observatori, o vom recunoaşte fără îndoială evidentă de fapt, paradoxală de drept. Cum să negăm că există o realitate, şi prin urmare o idee adevărată, a fiecărei persoane? Totuşi, am dori să menţinem acest paradox. Cu atît mai mult cu cît nu sesizăm intenţia ultimă a unui act, nu cunoaştem principiul ultim al unui individ. Singura construcţie pe care o putem considera universal valabilă în funcţie de o anumită teorie este cea a psihologului: ea este conformă cu faptele şi totodată cu generalităţi stabilite. Dincolo de această interpretare, prin definiţie limitată, nici un adevăr nu poate fi nici măcar conceput. Numai Dumnezeu ar putea să cîntărească valoarea tuturor actelor, să pună la locul lor episoadele contradictorii, să unifice caracterul şi conduita. Cu teologia trebuie să dispară noţiunea acestui adevăr absolut. Nu este vorba de a sublinia neputinţa spiritului, ci de a înlătura o ficţiune pentru a descrie conflictul de perspective şi dialogul eului cu ceilalţi. Cunoaşterea

celuilalt nu este nici mai mult, nici mai puțin privilegiată decît cunoașterea de sine: ea se îndreaptă către un țel situat la infinit, dar, spre deosebire de științele pozitive, este mereu repusă în discuție. Așa cum fiecare își transfigurează trecutul, tot astfel pictorul transfigurează modelul, iar biograful, eroul.[1]

*

Cunoașterea de sine și cunoașterea celuilalt sînt într-un sens complementare, într-un altul antinomice sau, mai bine spus, dialectic opuse.

Mai întîi, fără ca măcar să ne întoarcem la origini, este clar că fiecare dezvoltă ideea pe care și-o face despre sine în contact cu ceilalți. Eu sînt în propriii mei ochi diferit față de reprezentările pe care și le-au făcut ceilalți despre mine. Eu pretind spontan că cunosc rațiunea ultimă, originea comună a acestor portrete contradictorii. Dar această cunoaștere, presupunînd-o veridică, nu este nici indiferentă, nici superioară judecăților celuilalt. Prin asentiment sau reacție, ne definim măsurîndu-ne cu aceste umbre. Noi vrem să fim cel pe care și-l imaginează ceilalți sau, dimpotrivă, să scăpăm de niște definiții tiranice.

Pe de altă parte, interpretarea pe care o dăm conduitei noastre și caracterului nostru implică o anumită cunoaștere psihologică. De asemenea, mai mult decît din cărțile de știință, dobîndim această cunoaștere din experiența vieții și a oamenilor, acumulată de-a lungul existenței noastre. Trebuie așadar să-i observăm pe ceilalți pentru a ne descoperi pe noi înșine. Observăm în mod obiectiv în celălalt ceea ce am refuza mereu să vedem în noi. Dar, în schimb, conduita celorlalți ne-ar rămîne străină, chiar subsumată în legi, dacă n-am fi capabili, printr-un efort de simpatie, să ne punem în locul lor, să ghicim o conștiință asemănătoare cu cea pe care o avem în noi — și numai în noi — revelația imediată. În noi, intuiția este concretă, ea trebuie să-i aibă în vedere pe ceilalți pentru a fi lucidă.

Dar dacă cunoașterea pe care o am despre mine însumi este legată de cea pe care o au ceilalți despre mine sau de cea pe care o am eu despre ceilalți, există o veritabilă opoziție între optica spectatorului și cea a actorului, între construcția fiecăruia prin și pentru sine și cea a unei persoane prin și pentru un observator. Putem

alătura identitatea efectivă şi înţelegerea stilului personal, dar *trăim* propriile noastre experienţe şi le cunoaştem pe ale celorlalţi *obiectivate*.[1] Bineînţeles, ca spectator al meu însumi, îmi fac din caracterul meu sau trecutul meu obiect de explorat din exterior, dar rămîn capabil de a coincide cu durata sau cu voinţa mea. Aceste două coincidenţe, una prin care se defineşte viaţa, cealaltă în care se termină creaţia persoanei, marchează specificitatea ireductibilă a cunoaşterii de sine.

Fără îndoială, mă adresez unor *alter ego*-uri, cel al tău este în ochii mei un subiect absolut ca propriul meu eu. În acest sens, sînt conştient de particularitatea cunoaşterii mele şi comunicarea dintre persoane depăşeşte această particularitate. Nu este necesar să analizăm această comunicare şi diferitele tipuri de dialoguri dintre mine şi tine (din moment ce căutăm numai originea ştiinţei istorice). Ne-ar fi suficient să arătăm în acelaşi timp similitudinea şi alteritatea fundamentale, reciprocitatea şi opoziţia celor două cunoaşteri. Experienţa trăită este închisă în ea însăşi, decizia, constitutivă a fiinţei pentru sine, inaccesibilă celuilalt, dar îmi descopăr caracterul şi trecutul ca şi pe ale celorlalţi. Singurătatea este reală ca şi schimburile, comunitatea socială şi spirituală îmbogăţeşte schimburile, fără să-i smulgă poate pe indivizi din singurătate.

III

Spirit obiectiv şi realitate colectivă

Am simplificat pînă acum analiza presupunînd mai întîi existenţa unui individ izolat, apoi punînd faţă-n faţă doi indivizi, în afara oricărei comunităţi sociale sau spirituale — abstracţie comodă, dar care denaturează situaţia. De îndată ce vorbim, despre un sistem de semne sau chiar de semne voluntare, implicăm existenţa unei societăţi. Pentru ca semnificaţia semnelor să fie cunoscută de cel care ascultă ca şi de cel care vorbeşte, este necesar un acord explicit sau tacit, o credinţă comună. De fapt, comunicările dintre oameni se desfăşoară în interiorul unor colectivităţi care impregnează şi comandă relaţiile elementare.

Nu ne-am propus să studiem diversele forme sau diversele aspecte ale vieţii colective: acesta ar constitui obiectivul unei

introduceri în sociologie. În această lucrare, ne interesează doar să arătăm în ce măsură această dimensiune a realităţii transformă obiectul istoriei şi, ca urmare, intenţia istoricului.

*

Studiind cunoaşterea celuilalt, am deosebit diverse tipuri de schimburi între indivizi: comunicarea intelectuală, colaborarea activă, înţelegerea afectivă. Pornind de la aceste trei concepte, vom încerca să desprindem trei moduri de examinare a faptului social, trei caractere ale acestui fapt.

Din comunicarea intelectuală, am luat ca exemplu o conversaţie. O asemenea comunicare autorizează o conştiinţă să gîndească acelaşi obiect ca şi o alta, fără să iasă din sine. Fără îndoială că identitatea nu este niciodată totală, dat fiind decalajul dintre sensul unui cuvînt, fixat de uzanţă, şi sensul pe care i-l dă într-o anumită împrejurare o anumită persoană. De asemenea, concret, *noema* nu este niciodată separabilă de *noesis* şi aceasta la rîndul său de experienţa trăită. În pofida acestor rezerve, exemplul furnizează tipul de comunitate spre care tinde istoricul, de comunitate care îi uneşte pe oameni în interiorul unui grup. Ţelul suprem al unei interpretări (a unui text sau a unei opere de artă) nu este oare *fidelitatea* totală: regîndirea a ceea ce a gîndit creatorul? Pe de altă parte, prezenţa aceluiaşi limbaj în fiecare spirit dovedeşte imanenţa la fiecare a unor realităţi spirituale şi totodată obiective.

De altfel, un dialog este un caz simplu de *relaţie socială*. Cuvintele unuia sînt înţelese de celălalt. Răspunsul acestuia va avea ca mobil întrebarea primului şi acest răspuns constituie motivul celui care întreabă. Fără să intrăm în detalii, observăm posibilitatea de a studia societatea pornind de la *conduitele sociale*, aşa cum au făcut von Wiese şi Max Weber, sau definind relaţia prin caracterul fundamental *apropiere* sau *depărtare*, sau caracterizînd motive şi mobiluri ale actelor şi raporturilor sociale.[1]

De asemenea, *comunicarea afectivă*, fără să reprezinte un aspect autonom al vieţii colective, ne reaminteşte un alt fapt primar, şi anume sentimentele pe care indivizii le au unii faţă de alţii în interiorul unui grup, impulsurile care-i fac să se comporte social, să respecte regulile sau obiceiurile, emoţiile prin care îşi dezvăluie, îşi exprimă şi îşi menţin apartenenţa la societate.

Să adăugăm că sociologii încearcă să înţeleagă autonomia relativă şi semnificaţia proprie diferitelor totalităţi, de la puterea, anonimă şi pasageră, a mulţimilor pînă la naţiune, mai degrabă ideal decît realitate, imperceptibilă şi totuşi eficace într-un mod atît de autentic. În fine obiectivarea consemnelor colective în legi, a afecţiunilor sau ideilor în sărbători, în obiceiuri, în instituţii, permite să se opună vieţii interioare a comunităţilor cu manifestările exterioare care o reproduc şi o confirmă în acelaşi timp.

Aceste indicaţii rapide ne sînt suficiente; ele ne reamintesc, mai întîi, alternativa, tradiţională în sociologie, a metodei *elementare* şi a metodei *globale*, apoi diferitele puncte de vedere pe care ne situăm pentru a defini *formele primitive de sociabilitate*.[1] Poate că este inutil să cercetăm clasificarea *adevărată*, dată fiind pluralitatea modurilor de considerare şi de asemenea diversitatea infinită a societăţilor. Un fapt este fundamental pentru noi: comunitatea creată de prioritatea în fiecare a spiritului obiectiv asupra spiritului individual este faptul primar din punct de vedere istoric, concret. Oamenii ajung la conştiinţă asimilînd, fără să-şi dea seama, un anumit mod de a gîndi, de a judeca, de a simţi care aparţine unei epoci, singularizează o naţiune sau o clasă. Înainte de a se detaşa şi de a se izola, spiritele au fost deschise în afară, ele sînt asemănătoare, dacă putem spune astfel, înainte de a fi diferite. Sociale fiind, ele împărtăşesc spontan evidenţe şi convingeri. Individualitatea biologică este dată, individualitatea umană a persoanei este construită plecînd de la un fond comun.

Vom lăsa deoparte diferitele tipuri de relaţii sau de sentimente sociale, diferitele trepte ale comunităţii, descrierea unor ansambluri parţiale sau a unor structuri complexe. Ne vom ocupa numai de transformarea pe care o suferă obiectul istoric pentru că nu este făcut exclusiv din evenimente psihice, ci din *spirit obiectiv*, din instituţii şi sisteme, care ordonează infinita pluralitate a actelor individuale.

*

Fie că este vorba de viaţa cotidiană sau de hotărîrile cele mai importante ale existenţei, fiecare se supune în mod firesc unor obiceiuri valabile din punct de vedere istoric. Felul în care ne îmbrăcăm sau mîncăm, precum şi ceremoniile căsătoriei şi organi-

zarea familiei, sînt, cu o limită de iniţiativă rezervată fiecăruia, fixate de colectivitate, indiferent dacă este vorba într-un caz de legi, în celălalt de tradiţii sau de mode.

Într-un sens, se pare deci că indivizii, asemănători unii cu ceilalţi, pot să se cunoască mai uşor. Ei au acelaşi limbaj în sensul cel mai larg al termenului, fac aceleaşi gesturi, utilizează aceleaşi cuvinte. Dar o societate nu este niciodată întru totul contemporană cu ea însăşi. Moravurile, regulile de drept sau cele religioase, constituie un trecut viu, deoarece se transmit celor care, din generaţie în generaţie, au misiunea de a le întreţine. Ca urmare, acţionăm fără să înţelegem instituţiile care ne fac să acţionăm (cel puţin sensul lor primitiv ne scapă). Ne explicăm astfel preceptul lui Durkheim: tratarea faptelor sociale ca pe nişte lucruri.[1] Aceste fapte sînt imanente fiecăruia, constituite de conduite voluntare, adesea cristalizate de obicei sau impuse de idei sau de convingeri de-abia conştiente. Dar aceste conduite, de la actul de a saluta pînă la formalităţile de stare civilă, le adoptăm spontan, le ştim utilitatea sau funcţia *pentru noi*, ele ne pun de acord cu ceilalţi şi cu comandamentele sociale, dar noi nu le cunoaştem originea şi istoria.

Nu este nici măcar nevoie să evocăm reminiscenţele care ne obligă să repetăm şi să reproducem existenţa morţilor: despre obiceiurile actuale, avem rareori cunoştinţe exacte şi complete. Faptele sociale depăşesc imediat limitele conştiinţelor şi se fixează în ritualuri care devin imperative, indiferente uneori, sacre sau cel puţin convenabile cel mai adesea, tiranice pentru revoltaţi şi nonconformişti. Orice contact între societăţi, între civilizaţii, aduce cu sine mai întîi ciocnirea unor evidenţe contradictorii, de unde rezultă neînţelegerea reciprocă. Diferenţa dintre mimicile prin care se exprimă sentimentele, profane sau religioase, este suficientă ca să creeze un fel de îndepărtare. Musulmanul care se roagă stîrneşte rîsul creştinului.

Deşi transcendente prin caracterul lor bizar sau prin puterea lor, faptele sociale de tip instituţional păstrează privilegiul evenimentelor psihice; ele sînt inteligibile, nu sînt comparabile cu nişte fenomene naturale care ar trebui reunite după regularităţi sau reconstruite, ci cu fapte sau acţiuni umane care trebuie interpretate aşa cum se interpretează un text literar sau filozofic. Regăsim, dincolo de cuvinte, starea sufletească, în scrierile gîndurilor sau afecţiunilor, în viaţa colectivă, o cultură.

Apropiere cu atît mai valabilă cu cît, de fapt, *spiritul obiectiv*, ansamblu al ideilor, credinţelor şi obiceiurilor unei epoci sau ale unui grup, ni se prezintă, cel puţin parţial, *obiectivat*. Să numim de altfel *spirit obiectivat*, conform expresiei lui N. Hartmann, ceea ce Dilthey numea spiritul obiectiv, şi anume toate lucrurile din natură asupra cărora spiritul şi-a pus amprenta: cărţi tipărite, pietre cioplite, pînze pictate.[1] Să păstrăm expresia de *spirit obiectiv* pentru ceea ce denumim îndeobşte *reprezentări colective*, adică pentru toate modurile de gîndire şi de acţiune caracteristice unei societăţi, reprezentări juridice, filozofice, religioase etc. Omul trăieşte înconjurat de reminiscenţe ale trecutului ce restituie un fel de prezenţă celor care nu mai sînt. El trăieşte într-o comunitate socială şi totodată spirituală, interioară fiecăruia din moment ce ea se manifestă prin asimilarea parţială a conştiinţelor, exterioară tuturor din moment ce nimeni nu este originea practicilor comune, nimeni n-a ales starea de cunoaştere şi ierarhia valorilor pe care le-a primit şi acceptat.

*

Obiectivat sau obiectiv, spiritul este în acelaşi timp mai accesibil şi mai echivoc decît evenimentul psihic.

Un monument poate fi considerat fie ca un document, fie ca o realitate spirituală, ca să spunem aşa virtuală, oferită tuturor. Ca document, Gioconda ar dezvălui un anumit mod de a simţi sau de a crea sufletul unui om, într-un moment sau într-o perioadă. Ca operă de artă, Gioconda apare ca frumuseţe cristalizată care *este*, în ciuda timpului, de-a lungul secolelor şi care n-are nevoie, pentru a-şi regăsi prospeţimea iniţială, decît de înţelegere şi de iubire.

Astfel ar fi posibilă o dublă cunoaştere a trecutului, una ar avea ca obiect chiar spiritul înscris în materie, cealaltă, conştiinţa unei persoane sau a unui grup accesibil prin aceste *obiectivări*. Alternativă care nu este legată numai de situaţia istoricului, ci şi de structura esenţială a realităţii. Dacă istoricul şi-ar propune să retrăiască ceea ce a trăit *celălalt*, opera ar reprezenta atît un obstacol cît şi un intermediar: trebuie să se treacă prin conţinuturi intenţionale care, devenite autonome, mai curînd ascund decît traduc durata din care emană. Dar opera este, în aceeaşi măsură ca şi conştiinţa, obiect al istoriei. Aceasta se îndepărtează de viaţă sau

mai exact se ataşează de *viaţa istorică*, caracterizată de mişcarea dublă de exteriorizare şi de reluare.

Spiritul obiectiv ţine de acest echivoc. Transcendenţa operei, de fapt, depinde de două motive: pe de o parte creaţia nu este ca să spunem aşa niciodată conştientă şi intenţia creatorului contează mai puţin decît rezultatul fixat pentru toţi: pe de altă parte, după formula lui Simmel „*Wendundg zur Idee*", propoziţiile unei ştiinţe sau ale unei filozofii, chiar dacă s-ar afla iniţial în slujba unui scop practic, se organizează într-un univers care nu se supune decît propriei sale legi.[1] Spiritul obiectiv, pe care fiecare îl asimilează de la sine, cuprinde fragmente din aceste universuri, precum şi prejudecăţi colective sau convingeri arbitrare. Pluralitatea *sistemelor de interpretare*, pe care le vom studia mai tîrziu, este valabilă atît pentru faptele sociale cît şi pentru monumente.

În schimb, fie că este colectiv sau spiritual, obiectul istoriei este, ca să spunem aşa, exteriorizat. Instituţiile sînt accesibile din exterior, nu sîntem reduşi la mărturiile nesigure ale celui interesat sau ale spectatorului. Faptul în sine, perceptibil, se oferă privirii sau este consemnat în texte. Desigur, textele acestea sînt uneori misterioase, ca şi ceremoniile sau practicile, neavînd poate *o* semnificaţie, ci mai multe, în funcţie de indivizi, în funcţie de epoci, căci formele supravieţuiesc adesea credinţelor. Cu toate acestea, cercetarea porneşte de la documente şi se orientează către un ţel care scapă cel puţin obscurităţii ireductibile a experienţei trăite.

Totodată, realitatea se găseşte *dezindividualizată, raţionalizată*, uneori chiar *sistematizată*. Evenimentele individuale dispar pentru cel ce se interesează exclusiv de certitudinile comune sau de logica (întotdeauna incompletă) a conduitelor colective. Pe deasupra, persoana, integrată într-o instituţie, cade în anonimat, funcţionarul ideal este cel care-şi uită total preferinţele sale de om. Scopurile urmărite de activităţile sociale sînt mai vizibile deoarece sînt mai puţin singulare, sînt mai regulate şi mai raţionale. În mişcările istorice, este adevărat, indivizii smulşi din obiceiurile lor redevin mai accesibili impulsurilor celor mai diverse, apelurilor profeţilor, sugestiilor reclamei decît calculelor interesului. Cu toate acestea, istoricul are în vedere mai ales situaţii caracteristice care îi fac *disponibili* pe indivizi şi aceştia, supuşi unui partid sau unei biserici, scapă din nou de ei înşişi. Militanţi sau credincioşi, acţiunea lor depinde mai degrabă de împrejurări, de organizare decît de voinţa profundă a fiecăruia.

În fine, o legislație, o constituție formează ansambluri într-o mare măsură coerente. Realitatea istorică pare în acest caz să posede unitatea operelor spirituale. Este adevărat că legile, așa cum sînt formulate în coduri, nu reprezintă decît un element al dreptului viu: fără a ține seama de violările sancționate, dreptul care se aplică nu se confundă cu cel care este scris. Dar, pe de altă parte, anumite conduite compun din ele însele un ansamblu organic, doar din faptul dependenței reciproce în care se găsesc hotărîrile tuturor și ale fiecăruia (în viața economică de exemplu). Și în acest caz, istoricul trebuie mai curînd să desprindă decît să creeze o raționalitate imanentă.

Vedem așadar cît de inexact este argumentul conform căruia datele istorice, fragmentare și informe, ar fi ca o pulbere. Istoricul care scotocește arhivele reunește mai întîi colecții de fapte, dar, de îndată ce începe să compună, chiar cea mai simplă relatare, nu se mai află în prezența unui haos. El nu observă nici indivizi izolați, nici evenimente disparate: indivizii sînt integrați în niște grupuri, evenimentele devin inseparabile de o stare a colectivității sau a instituțiilor. Inteligibilitatea motivelor (și cîteodată a mobilurilor) se transmite din aproape în aproape operelor colective și inconștiente, societatea și istoria.

Am căutat, în descrierea precedentă, să evităm două antinomii clasice, și anume individ–societate, reprezentări colective–gîndire autentică. Vom mai avea ocazia, în repetate rînduri, de a reveni la aceste probleme. Deocamdată, am dori numai să arătăm de ce le-am neglijat.

După o formulă clasică, istoria ar fi memoria spontană a societăților. Trecutul de care ne interesăm este mai întîi acela al grupului, curiozitatea istorică apare legată de sentimentul fiecăruia de a aparține unui tot care-l depășește. Aceste lucru este valabil și pentru formele primitive ale istoriei, dar, în măsura în care indivizii au căpătat conștiința de sine, istoricul nu se mai limitează să exalteze prin amintire, să justifice prin legendă sau să consacre printr-un exemplu ideal o colectivitate sau o putere. El întreprinde cercetarea așa cum abordează problemele prezente, în funcție de realitatea socială și de judecata personală. Istoria monumentală are aceeași demnitate ca și istoria socială deoarece efortul construirii de sine este la același nivel cu voința politică.

Chiar și această opoziție este totuși artificială, fiindcă presupune că societatea și individul sînt exteriori și, ca să spunem

aşa, străini unul de altul. Or, ea este prezentă în acesta, chiar dacă el se crede singurul responsabil de sine. Putem rupe legăturile familiale sau profesionale, dar ducem cu noi limba, sistemul de concepte sau de valori care sînt mai presus de orice ale noastre, din moment ce nu reuşim să ne definim, dacă n-ar fi decît prin negare, decît folosind această bogăţie comună.

Într-adevăr, opoziţia aparţine ideologiei politice. Există epoci liniştite în care oamenii (în majoritate) se recunosc în mediul lor. Există altele în care raporturile sociale sînt considerate ca o fatalitate sau o tiranie a lucrurilor sau a unei minorităţi. Revolta împotriva unei societăţi este de fapt unul dintre resorturile mişcării istorice. Pe de altă parte, în ordinea scopurilor, idealul comunitar şi idealul individualist reprezintă cei doi termeni ai unei alternative fundamentale. Fie că individul se realizează în şi prin viaţa socială ale cărei obligaţii le acceptă în mod sincer, fie că împotrivă doreşte ca societatea să lase fiecăruia o independenţă cît mai mare cu putinţă, şi reduce statul, simbol şi executor al voinţei generale, la funcţiile administrative.

Se va obiecta probabil că n-am separat în spiritul obiectiv ceea ce aparţine unui grup istoric în calitate de particular, şi ceea ce depăşeşte frontierele grupurilor, valabil pentru toţi oamenii. Fără îndoială, între spiritul unui regiment şi cel al unei şcoli, între spiritul unei epoci sau cel al unei naţiuni, şi în fine gradul de cunoaştere dintr-un moment dat, noi măsurăm intervalul, dar la început, nu observăm nici o soluţie de continuitate. Spiritul obiectiv este multiplu, incoerent, fără unitate definită, nici limite sigure. Pe de altă parte, nici o activitate nu este de fapt închisă în sine, nici un ritual nu este refractar la orice influenţă. Obiceiurile sau divinităţile se transmit, tehnicile sînt adesea învăluite de o valoare sacră. Chiar şi ştiinţele pure au drept condiţie şi drept creatori oameni, solidari cu anumite relaţii sociale. În consecinţă, prin analiza universurilor spirituale, a activităţilor în semnificaţia lor esenţială, putem stabili caracterele şi autonomia diferitelor istorii.

În şi prin indivizi, reprezentările comune ajung la lumină, în şi prin ei se realizează comunităţile care îi precedă şi îi depăşesc întotdeauna. Descrierea nu justifică nici o metafizică, nici pe aceea a *sufletelor naţionale*, nici pe aceea a unei *conştiinţe colective*, dar confirmă existenţa unei realităţi în acelaşi timp transcendentă şi internă oamenilor, socială şi spirituală, totală şi multiplă.

IV
Cunoaşterea istorică

Am dori, în acest capitol, să definim cunoaşterea istorică plecînd de la cele trei studii precedente. Vom ajunge la această definiţie pe două căi diferite.

Pînă acum, am reţinut toate formele pe care le ia ştiinţa sau înţelegerea de evenimente umane. Acum este important să ţinem seama de faptul că obiectul istoriei aparţine trecutului, că este în devenire şi că ţine de realitatea colectivă şi spirituală, imanentă şi totodată transcendentă conştiinţelor individuale. Între durata brută şi raţiunea pură, pe de o parte din generalităţi, pe de altă parte din elemente juxtapuse, discernem orientarea generală a cercetării istorice.

În plus, aceasta derivă atît din cunoaşterea de sine cît şi din aceea a celuilalt. Ea se străduieşte să depăşească parţialitatea şi reciprocitatea spectatorului şi a actorului, dialectica unuia şi a celuilalt. Se desprinde astfel, în ultimă analiză, intenţia proprie cunoaşterii istorice care, inseparabilă de existenţa umană, confruntă prezentul cu trecutul, ceea ce este fiecare cu ceea ce a fost, subiectul cu celelalte fiinţe; o cunoaştere care este o reflecţie, moment al unei dialectici ce pleacă de la viaţă şi se întoarce la viaţă.

*

Încă de la cunoaşterea de sine, am observat decalajul tipic dintre experienţa trăită şi retrospecţie, care nu este niciodată resurecţie ci întotdeauna reconstrucţie conceptuală. În acest sens, cunoaşterea de sine şi cunoaşterea celuilalt, contemporane şi retrospective, ar aparţine unui aceluiaşi gen. În acest gen, cunoaşterea istorică ar reprezenta specia ultimă: intervalul dintre cunoaştere şi obiectul său atinge dimensiunile extreme.

Indivizii care se îndepărtează de noi se pierd în abstract. *Celălalt*, prezent, ne reaminteşte fără încetare capacitatea sa de schimbare, absent este prizonierul imaginii pe care ne-am făcut-o despre el. Conştiinţa personajului istoric este fixată definitiv în conduita sa şi în faptele sale. Nimic nu-l va mai putea smulge din

rigiditatea a ceea ce a fost și a ceea ce va fi fost dintotdeauna. Dacă totuși în prietenii noștri mai facem o distincție între ceea ce sînt și ceea ce fac, această distincție dispare pe măsură ce oamenii se afundă în trecut. Nedreptate aparentă, dar poate că idealul resurecției este mai puțin inaccesibil decît străin istoriei.

Calitatea și cantitatea informațiilor variază. În lipsa documentelor, majoritatea psihanalizelor întreprinse asupra personajelor istorice sînt, în ipoteza cea mai favorabilă, seducătoare și fără verificare posibilă. Ființa secretă scapă din ce în ce mai mult, chiar dacă conduita rămîne inteligibilă. Interpretarea rațională mai ușoară, întotdeauna verosimilă, are tendința de a refula interpretarea prin mobiluri (mai ales prin mobiluri iraționale). Cu atît mai mult cu cît oamenii trecutului ne interesează înainte de toate în activitatea lor istorică cu care tindem să-i confundăm, astfel încît sînt, ca să spunem așa, dezindividualizați.

La fel variază elementul de simpatie care precedă, însoțește sau continuă cunoașterea unor evenimente umane. Cunoașterea de sine, aceea a celuilalt (atunci cînd este trăită, directă) se desfășoară într-o atmosferă de intimitate. Avem destule idei și afecțiuni comune cu contemporanii noștri ca să înțelegem cel mai adesea cum pot fi trăite experiențele pe care documentele — opere sau acte — ni le sugerează. Cum se spune în mod obișnuit, ne punem în locul celorlalți.

Cunoașterea istorică este adesea lipsită de această participare a conștiințelor. Numai diversitățile psihologice ar fi de natură să-i apere total pe contemporani. Între indivizi care aparțin altor epoci, altor civilizații, comunicarea rămîne strict intelectuală. Noi reconstruim sistemul de gîndire, sistemul de valori, le explicăm pe unul și pe celălalt prin împrejurări, dar reușim rareori să redăm viața omului care se exprimă în acest univers, sau cel puțin această reușită este recompensa unei familiarități îndelungate, privilegiul artei și al marelui istoric.

Să însemne oare aceasta că o atare cunoaștere istorică este întotdeauna neadecvată? În realitate, totul depinde de scopul pe care i-l atribuim. Ea nu găsește nici impresiile fugitive, nici sentimentele rare, nici totalitatea afectivă care compun climatul în care trăim. Impresia pe care o dă numai prezența, detaliile inutile și totuși semnificative, stilul persoanei, ceea ce ne face ființele

odioase sau dragi, toate acestea cad progresiv în uitare. De fapt istoricul nu descoperă conştiinţele decât prin idei, acelea ale faptelor pe care se străduieşte să le regîndească, acelea care vin de la noi şi pe care le substituie experienţelor trăite pentru a le face inteligibile pe acestea din urma. Pierdere iremediabilă? Ceea ce ne emoţionează cel mai mult nu este neapărat ceea ce merită să supravieţuiască.

Am analizat până în prezent istoria în prelungirea biografiei şi a autobiografiei. Or, putem spune că biografia nu este un gen istoric sau cel puţin că biografia şi istoria se angajează în direcţii opuse. Biograful se interesează de omul privat, istoricul, înainte de toate, de omul public. Individul nu accede la istorie decît prin acţiunea pe care o exercită asupra devenirii colective, prin contribuţia sa la devenirea spirituală. Biograful ar dori să-l reînvie pe individul de neînlocuit, adică ceea ce este fiecare dintre noi în sine şi pentru cei apropiaţi. Fără îndoială că există biografii istorice: omul privat şi public, individul şi fiinţa istorică ar trebui să apară deopotrivă în unitatea lor inseparabilă. Totuşi, chiar şi în acest caz, opoziţia subzistă măcar parţial. O biografie înţelege o epocă şi totodată un om, dar ea se orientează către acesta din urmă; istoricul, în ultimă analiză, are în vedere, dincolo de om, epoca. Scopurile rămîn contrare, cu toate că obiectele tind să se confunde.[1]

Ca urmare, perspectiva se inversează: istoria nu mai este specia ultimă, ştiinţa cea mai săracă şi cea mai aridă, ea devine dimpotrivă realizarea deplină a unei tendinţe vizibile încă de la cunoaşterea de sine, încheierea efortului de gîndire a vieţii, desprinzînd şi reconstruind raţionalitatea imanentă a acesteia, deşi adesea neobservată de înseşi fiinţele care o trăiesc. Ştiinţa, incapabilă de a coincide cu durata, nu-şi realizează în mai mică măsură vocaţia din moment ce reia mişcarea vieţii către spirit, a indivizilor către un destin colectiv.

La drept vorbind, nici această intelectualizare a duratei, nici această spiritualizare a obiectului nu sînt suficiente pentru definirea istoriei. Ele permit diferenţierea între cunoaşterea istorică şi psihologie, între experienţa trăită şi retrospecţie. Dar orice cunoaştere a evenimentelor este retrospectivă. La rigoare, evenimentele sînt observate în momentul cînd au loc, nu sînt explicate, nu sînt organizate într-un mod inteligibil decît după ce s-au produs. Conştiinţa umană nu apare ca să spunem aşa decît amintirii sau

spectatorului. Experiența trăită este ca absorbită în ea însăși. Ea se transformă, se dizolvă, de îndată ce este exprimată sau cunoscută.

Orice cunoaștere retrospectivă nu este așadar istorică. În mare, am distinge trei direcții: sau se urmăresc generalități mai ales de ordin psihologic (legi psihologice, teorii ale psihozelor, tipuri caracterologice). În acest caz, se utilizează evenimentele, dar ele nu sînt considerate în localizarea lor temporală. Vom adăuga că, printr-o abstracție științifică, se substituie evenimentului un fapt. Sau că se tinde spre totalități transcendente duratei (eul esențial, umanitate autentică), sau în cele din urmă se încearcă să se reconstituie o devenire. Numai această orientare este caracteristică istoriei (deși de teamă să nu se piardă într-o înaintare infinită, din dorința de a atinge puncte fixe, istoricul se ridică fără încetare la generalități sau totalități transcendente devenirii). Într-un anumit moment al timpului, un individ reflectează la aventura sa, o colectivitate la trecutul său, omenirea la evoluția sa: astfel se nasc autobiografia, istoria particulară, istoria universală. Istoria este *înțelegerea retrospectivă a unei deveniri umane, adică atît socială cît și spirituală.*

*

Între cunoașterea de sine și cea a celuilalt, am observat un fel de dialectică. Eu cunosc impresiile sau motivele mele și actele celorlalți. Noi ne definim în ochii noștri prin ce este mai bun în noi înșine (ceea ce gîndim că sîntem sau am vrea să fim) și îi judecăm pe ceilalți după felul cum se comportă și, ca să spunem așa, după reușita lor. Ideea pe care ne-o facem despre noi înșine nu este încheiată, ne acordăm credit (cu excepția cazurilor în care invocăm un caracter tiranic pentru a ne scuza greșelile). Dimpotrivă, avem tendința de a-i închide pe ceilalți într-o formulă vagă și totodată imperativă, adesea cu atît mai imperativă cu cît este mai vagă.

Oare este posibil, și în ce sens, să se învingă această dialectică? Practic, constatăm că există imagini multiple ale fiecărui individ și adesea ale fiecărei conduite, că fiecare imagine corespunde *unui* punct de vedere al spectatorului, diversitatea punctelor de vedere fiind la fel de ireductibilă ca și opoziția dintre subiect și observator. Dar, în măsura în care istoria se ridică deasupra psihologiei, sau cel puțin subordonează psihologia faptului sau evenimentului, ea scapă de cele două parțialități contrare, cea

a actorului şi cea a spectatorului, mai aproape de primul decît de al doilea, fără să fie aservită opticii nici unuia dintre ei. Actul pe care-l reţine istoricul nu este actul observat de un spectator plasat într-un anumit loc sau într-un anumit moment, ci actul aşa cum se defineşte el din punct de vedere istoric, prin locul său într-o situaţie sau într-o devenire, prin efectele sale asupra colectivităţii. De asemenea, opera în care individul se exprimă şi cu care se confundă scapă alternativei psihologice, prejudecăţii celui interesat ca şi a celui indiferent, a admiratorului şi a duşmanului.

De aceea privilegiile retrospecţiei compensează poate servituţile la care este supusă. Istoricul, spre deosebire de contemporan, cunoaşte ansamblul vieţii individuale. El ignoră total ceea ce ar fi putut deveni fiinţa. În schimb, ştie ceea ce a făcut celălalt, pînă la capăt. Or, un destin rămîne incert atîta vreme cît nu este încheiat, deoarece, în orice clipă, omul se decide şi, ca să spunem aşa, se alege din nou. Chiar în cazul individului, convertirea de ultimă oră schimbă semnificaţia existenţei lui anterioare.

Dacă este vorba de idei, istoricul le observă consecinţele, îl judecă pe maestru după discipol, doctrina veche după ştiinţa modernă. Ceea ce creatorul nu putea să ghicească, istoricul, datorită reculului, observă imediat. În acest sens, prezentul lămureşte trecutul: psihologia modernă reactualizează înţelegerea celor mai îndepărtate mitologii, microfizica, concepţia kantiană despre obiect sau filozofiile antice ale atomului. În acest sens, istoricul nu cîştigă numai atenţia spectatorului, ci şi a actorului, întrucît dispune de documente inaccesibile prin definiţie celor care au trăit istoria spontan, inconştient.

Astfel, şi în această direcţie, istoricul depăşeşte incertitudinile elementare, nu atît prin faptul că devine amator savant, cît prin faptul că schimbă obiectivul. Pluralitatea perspectivelor asupra unui eveniment subzistă atîta vreme cît se rămîne la nivelul indivizilor, atîta vreme cît se pretinde coincidenţa cu mişcarea insesizabilă a conştiinţei. Analiza precedentă ne sugerează un dublu adevăr posibil, acela al faptului devenit obiectiv, acela al devenirii care, prin evoluţia sa, creează adevărul trecutului.

*

Arătam mai sus că scopul însuşi al cunoaşterii de sine pare nedeterminat. A te cunoaşte înseamnă oare a observa de ce este

sau ar trebui să fie capabil orice om? Sau dimpotrivă a-ți fixa singularitatea? Cult al originalității sau al umanității? În aparență, am neglijat această întrebare. De fapt, toate analizele noastre ne readuceau la ea.

La nivel elementar, dialectica sinelui și a celorlalți apare din nou, ea orientează, pare-se, și o cercetare și cealaltă către particularitate. Dar această opoziție este iluzorie, deoarece, în sine, îl observi deja pe celălalt și pe tine, pe cel care nu mai ești sau care ai fi putut să fii și, în celălalt te recunoști.

Se cuvine totuși să deosebim două feluri de comunități, una psihologică, cealaltă istorică. Trebuie neapărat să observ în mine un mod de a acționa sau de a simți cel puțin analog cu cel pe care-l constat din exterior, altfel aș povesti fapte fără să le înțeleg. Dar această identitate a impulsurilor umane, oricare ar fi nivelul de formalism, de sărăcie abstractă la care trebuie să mă ridic pentru a-l atinge, este suficientă doar moraliștilor, povestitorilor care măsoară diversitatea nedefinită a aventurilor și a persoanelor cu simplitatea tendințelor ultime. Pentru psiholog, istoria n-ar mai fi decît o culegere de exemple. Între gîndirea mea, voința mea și a celuilalt, similitudinea mecanismelor psihologice n-ar fi suficientă ca să creeze o uniune. Dacă-mi înțeleg concetățenii sau contemporanii, înseamnă că purtăm în noi același spirit obiectiv, folosim același limbaj, am primit aceleași valori, împărtășim aceleași evidențe.

Din această comunitate, rezultă o dublă consecință. Cunoașterea istorică este *parte,* ea este *mijloc* al cunoașterii de sine. Trecutul colectivității mele, îl descopăr parțial în mine însumi: cînd mă interesez de el, nu o fac dintr-o simplă curiozitate, nu caut amintiri sau imagini, mă străduiesc să descopăr cum a devenit colectivitatea mea ceea ce este, cum m-a făcut ea ceea ce sînt. Pe de altă parte, dacă sînt, înainte de toate, așa cum m-a format anturajul și mediul, dacă în mod spontan nu fac deosebire între ideile pe care le-am primit și ideile *mele*, sînt condamnat să explorez lumea umană pentru a desprinde ceea ce, poate, mă face unic, ceea ce, în orice caz, este esențialmente al meu deoarece l-am consacrat prin alegerea mea.

Desigur, dacă a mă cunoaște înseamnă a aduce conștiinței distincte nuanța unică a unei experiențe trăite sau a eului meu constant, trebuie, poate, să mă închid în mine, să mă cufund în impre-

siile mele. Şi totuşi, pentru a scoate la lumină originalitatea calitativă, se impune un fel de confruntare, cel puţin implicită. Din moment ce pretind că ştiu, trebuie să ies din mine însumi. Nu înţeleg impulsurile care mă fac să acţionez decît trecînd prin experienţa oamenilor. În primul rînd, cunoaşterea de sine ca fiinţă singulară are loc inevitabil după descoperirea şi aprofundarea celorlalte fiinţe. Fiecare se defineşte comparîndu-se o epocă cu trecutul său, o cultură sau o naţiune cu o alta, o persoană cu epoca sau mediul său. La toate nivelurile, cunoaşterea de sine este ultimă, ea marchează încheierea cunoaşterii celuilalt.

Ajungem astfel să punem măcar întrebarea decisivă. Această depăşire a singularităţilor nu echivalează cu o explicare a faptelor printr-o lege sau a indivizilor printr-un tip. Sau istoria ajunge la o pluralitate incoerentă în care noi ne situăm comparîndu-ne şi alegîndu-ne, sau ea atribuie umanităţii o vocaţie care subordonează misiunile diverse ale oamenilor şi ale grupurilor unei unităţi finale, unitate a unui imperativ abstract sau a unei misiuni colective[1].

*

Fiinţă istorică nu este nici cea care durează şi acumulează experienţe, nici cea care îşi aminteşte: istoria implică o conştientizare prin care trecutul este recunoscut ca atare, în momentul în care conştiinţa îi restituie un fel de prezenţă. De aceea am căutat originea cunoaşterii istorice, nu în memorie, nu în timpul trăit, ci în *reflecţie*, care face din fiecare propriul său spectator, în *observare*, care are drept obiect experienţa celuilalt.

De altfel, am fi putut analiza intervalul dintre timpul trăit şi retrospecţie după exemplul amintirii, întrucît aceasta nu este păstrată şi fixată între impresie şi evocare, asemenea unui atom material în adîncul inconştientului. Ea ţine de viaţa mea, se transformă o dată cu ea. Numai anumite momente excepţionale scapă poate acestei evoluţii şi, întipărite în noi pentru totdeauna, reuşesc să reînvie. În orice caz, aceste apeluri involuntare, întotdeauna fragmentare şi supratemporale, nu sînt de ajuns nici ca să asigure continuitatea eului nostru, nici ca să sustragă conştiinţa, duratei.

Memoria este legată de formele primitive ale istoriei, pentru că ea furnizează materialele. Primele povestiri înlănţuie eveni-

mente pe care povestitorul şi le aminteşte pentru a le aminti sau a le arăta celorlalţi. Dar, la fel ca şi cunoaşterea, ele se îndepărtează de timpul trăit: cel ce povesteşte nu reproduce, nici pentru ceilalţi, nici pentru el însuşi, ceea ce a văzut sau a trăit, el are iluzia că revede sau că simte din nou, de fapt, pornind de la urmele pe care i le-a lăsat trecutul, el reconstituie, traduce în formule verbale faptele şi gesturile la care a asistat. Martorul oferă anumite garanţii de veracitate sau măcar de autenticitate (am putea enumera cu uşurinţă avantajele de neînlocuit ale analiştilor contemporani), deşi el este prizonierul opticii limitate a spectatorului sau (şi) a actorului. Nici unul, nici celălalt n-a *trăit* realitatea istorică în cazul în care aceasta nu este la nivelul individului. Nici unul, nici celălalt n-o retrăieşte şi n-o face să retrăiască.

Documente pentru cunoaştere, amintirile sînt şi o condiţie a acesteia, în măsura în care individul, în absenţa continuităţii, n-ar accede la istorie, nici măcar la a lui proprie, graţie reţinerii imediate, momentele succesive se unesc; graţie acumulării de experienţă, eu *sînt* trecutul meu, suma experienţelor mele, graţie permanenţei relative a simpatiilor mele, pot să coincid cu impresii îndepărtate şi să rămîn acelaşi pentru cei apropiaţi mie. Fiinţa care evoluează este aceea care se îmbogăţeşte conservînd, dar care trebuie să şi uite pentru a progresa. Istoria apare o dată cu conştientizarea acestui destin, o dată cu detaşarea care rupe unitatea duratei naive. În loc să adere la devenire, în loc să se abandoneze dinamismului interior, individul caută să se cunoască dedublîndu-se. Prin reflecţie el face istorică evoluţia care este totuna cu existenţa sa. Istoria nu aparţine ordinii vieţii, ci a spiritului.

Pe parcursul descrierii precedente, am abordat aproape toate problemele pe care le vom întîlni în continuarea studiului nostru. Anticipare inevitabilă, căci toată filozofia istoriei iese din datul fundamental: individul dintr-o colectivitate în devenire, care reflectează asupra lui însuşi, asupra trecutului său, asupra propriei sale reflecţii. Din această concluzie, vom desprinde numai două feluri de rezultate, cele referitoare la natura comprehensiunii pe de o parte, şi, pe de alta, raţiunile originare ale relativităţii care ameninţă ştiinţa trecutului uman.

Dacă ne referim la analiza cunoaşterii celuilalt, putem ezita între două definiţii. Sau vom numi comprehensiune sesizarea intuitivă a unei stări a conştiinţei într-o expresie, a unei fiinţe totale în fizionomie şi corp. Sau vom rezerva cuvîntul pentru formele de cunoaştere mai elaborate, sesizarea motivelor, a mobilurilor sau a unei personalităţi. Fără altă justificare (deoarece este vorba de o definiţie nominală), vom reţine ultimul termen al alternativei: comprehensiunea va fi pentru noi reconstruirea conştiinţei celuilalt sau a faptelor izvorîte din conştiinţe. (Totodată, separăm total comprehensiunea de simpatie sau de participarea afectivă.)

Această definiţie întîmpină, pare-se, două obiecţii. Comprehensiunea de sine trece prin amintiri, ne explicăm cu uşurinţă că se confundă cu o reconstruire. Dar, în cazul celuilalt, ea necesită mijlocirea semnelor; interpretarea semnelor înseşi, sau inferenţa semnelor cu lucrul semnificat, adaogă o dimensiune fenomenului, şi astfel apare o nouă incertitudine: oare înţelegem conştiinţa celorlalţi, faptele în sine, sau în fine raportul dintre unele fapte şi altele? Pe de altă parte, în măsura în care înlocuim durata trăită cu raporturi construite, oare subzistă imanenţa inteligibilităţii realului care, după cum spuneam, caracterizează comprehensiunea?

Pluralitatea comprehensiunilor este un dat al observației. Oamenii comunică, folosind sisteme de semne, ei creează monumente; un anumit fel de comprehensiune are în vedere așadar semnificația devenită obiectivă, conținutul ideal al cuvintelor sau al textului. Întrucît semnificația unei scrieri, sau mai general a unei opere, nu există decît printr-un act de creație, ne întoarcem la conștiința scriitorului sau a artistului. Acest demers reprezintă o altă formă de înțelegere, extrem de importantă pentru istoric. De altfel, în ambele cazuri, înțelegerea acestui efort ar fi deci o adecvare integrală, o cunoaștere singulară, și nu o generalitate.

În cazul semnelor involuntare și neconvenționale (gesturi, mimică, schimbări de fizionomie), atingem, este adevărat, un raport neobservat al celui interesat. Omul mînios nu se gîndește la semnificația pumnilor strînși, el nu vrea nici să se exprime, nici să comunice. Dar acest caz îl interesează mai degrabă pe psiholog decît pe istoric. Vom lăsa deoparte știința simptomelor expresive, acte ratate, scris, fizionomie etc. Reținem doar că această inferență imediată nu este caracteristică comprehensiunii, că nici măcar nu se limitează la fenomenele umane, din moment ce oricare efect este semn al cauzei sale (fumul de tren) pentru cel care cunoaște raportul. Un semn nu relevă pur și simplu comprehensiunea decît dacă *reprezintă* o idee sau, cel puțin, manifestă o *intenție*.

De asemenea, reconstrucția unei durate nu contrazice principiul imanenței. În majoritatea cazurilor, interpretările psihanalistului dezvăluie pacienților motivațiile acțiunilor lor, motivații pe care aceștia nu le cunoșteau. Dar raționalitatea reacției de resentiment nu rămîne mai puțin interioară conduitei, căreia i-a fost, ca să spunem așa, principiul eficace. Imanența inteligibilității se definește în raport cu viața și nu cu conștientizarea. Deosebire fundamentală dacă, așa cum vom vedea și mai bine în *partea* următoare, istoria are drept scop înțelegerea existenței desprinzînd un sistem de cunoaștere și de valori, fără să se supună ideologiilor, adică ideilor pe care și le-au făcut oamenii sau au vrut să și le facă despre ei înșiși.

Raporturile stabilite de știință între fenomene se impun tuturor celor care vor adevărul. Oare relațiile comprehensive sînt și universal valabile? Sau înțelegerea este solidară cu persoana interpretului? Primele trei capitole ale acestei *părți* sugerează fiecare o întrebare.

Istoricul aparţine devenirii pe care o povesteşte. El este situat după evenimente, dar în aceeaşi evoluţie. Ştiinţa istorică este o formă a conştiinţei de sine a unei comunităţi, un element al vieţii colective, după cum cunoaşterea de sine este un aspect al conştiinţei personale, unul dintre factorii destinului individual. Oare nu este ea în acelaşi timp în funcţie de situaţia actuală, care prin definiţie se schimbă cu timpul, şi de voinţa care-l animă pe savant, incapabil să se detaşeze de el însuşi şi de obiectul său?

Dar, pe de altă parte, dificultate contrară, istoricul caută să pătrundă în conştiinţa celuilalt. El este, în raport cu fiinţa istorică, *celălalt*. Psiholog, strateg sau filozof, el observă întotdeauna din exterior. El n-ar putea nici să-şi gîndească eroul, aşa cum acesta s-a gîndit pe sine, nici să vadă bătălia aşa cum a văzut-o sau a trăit-o generalul, nici să înţeleagă o doctrină la fel cum a înţeles-o creatorul ei.

În fine, indiferent că este vorba de interpretarea unui act sau a unei opere, noi trebuie să le reconstruim din punct de vedere conceptual. Or, avem întotdeauna de ales între sisteme multiple, căci ideea este imanentă şi totodată transcendentă vieţii: toate monumentele există prin şi pentru ele înseşi într-un univers spiritual, logica juridică şi economică este în interiorul realităţii sociale şi superioară conştiinţei individuale.

Aceste trei probleme, practic, se separă incorect. Exterioritatea observatorului se manifestă în alegerea unui sistem ca şi în interpretarea în interiorul unui anumit sistem. Istoricitatea istoricului se exprimă în *punctul de vedere* al spectatorului, ca şi în *perspectiva* asupra devenirii. Totuşi, aceste deosebiri ne vor permite să ne organizăm studiul: vom studia mai întîi istoricul exterior obiectului său, apoi istoricul în istoria a cărei evoluţie o povesteşte. S-ar mai putea spune şi aşa: mai întîi observatorul celuilalt, apoi istoricul propriului său trecut.

PARTEA A DOUA

UNIVERSURILE SPIRITUALE ŞI PLURALITATEA SISTEMELOR DE INTERPRETARE

Să luăm ca punct de plecare unul dintre rezultatele la care am ajuns în partea precedentă. Evenimentul uman, aşa cum se petrece în conştiinţe, este inaccesibil. Într-un tîrziu, reconstruim cele trăite. Care sînt incertitudinile sau echivocurile acestei reconstrucţii? În ce măsură este ea separabilă de situaţia şi de intenţia istoricului? Susceptibilă de o validitate universală?

Am indicat în capitolul 3 al părţii precedente obiectivarea conştiinţei în operele spirituale şi ansamblurile sociale. De aici rezultă o *pluralitate a sistemelor de interpretare*, care va fi prima temă a studiului nostru.

Dar, presupunînd că această pluralitate este ireductibilă, ne vom întreba dacă, în interiorul unui anumit sistem, se poate spune despre o interpretare că este adevărată. Acest adevăr îl vom căuta fie către element, fie într-o totalitate mai mult sau mai puţin vastă. Pe de altă parte, adevărul este ameninţat fie de descompunerea obiectului (atom insesizabil, totalitate echivocă), fie de intervenţia observatorului în reconstituire. Am mai putea formula aceleaşi probleme în următorii termeni: universalitatea comprehensiunii ar fi condamnată fie de structura realităţii istorice, întotdeauna nedesăvîrşită şi bogată în semnificaţii noi, fie de activitatea istoricului care, solidar cu evoluţia istorică, ar rămîne exterior trecutului.

Vom analiza mai întîi pluralitatea sistemelor de interpretare şi imposibilitatea unei reducţii ştiinţifice (capitolul 1), apoi interpretările parţiale, aceea a ideilor (capitolul 2), a evenimentelor psihologice (capitolul 3) şi a faptelor (capitolul 4), menţinînd totuşi diverse întrebări: posibilitatea unei înţelegeri fragmentare sau totale adevărate, relativitatea sau universalitatea înţelegerilor, deosebirea şi colaborarea inevitabilă dintre sisteme.

I

Pluralitatea sistemelor de interpretare

Am indicat în capitolul 3 al părţii precedente originile problemei pe care dorim s-o examinăm.

Pentru a comunica, oamenii folosesc sisteme de semne pe care le primesc din afară. Astfel un cuvînt are o semnificaţie fixată în mod obiectiv (prin convenţie, uz etc.), dar sensul pe care i-l dă *această fiinţă* determinată care-l foloseşte în *cutare* moment diferă întotdeauna mai mult sau mai puţin de semnificaţia comună. În conversaţia curentă, pentru a acoperi intervalul dintre ceea ce *celălalt* vrea să spună şi ceea ce el spune, sîntem obligaţi să sesizăm limbajul tăcut al gesturilor şi corpurilor, să participăm la acordul tacit care precizează pentru cei intimi valoarea fiecărui termen. Atunci cînd interlocutorii sînt separaţi de secole, numai interpretarea limbajului implică o reconstrucţie a sistemelor utilizate, de epocă sau de o persoană, fără să avem vreodată certitudinea că ajungem la impresia singulară care s-a tradus poate într-o manieră evidentă contemporanilor.

Voinţa de *creaţie* şi nicidecum de *comunicare* face ca intervalul să ajungă de la experienţa trăită la monument. În zadar se caută frumuseţea unei picturi în afara materiei ce serveşte drept suport unei valori estetice ce va fi oferită în viitor tuturor. Între conştiinţă şi conştientizare, între intenţia clară şi creaţie, un decalaj există poate în sine şi întotdeauna pentru ceilalţi.

Ne vom situa pe viitor pe poziţia interpretului pentru a arăta pluralitatea sistemelor de interpretare, legată de situaţia istoricului şi de structura realului.

*

Să luăm ca exemplu înţelegerea scrierilor lui J.-J. Rousseau.[1] Să lăsăm deoparte demersul filologic, compararea şi critica texte-

lor, compararea diferitelor ediții etc. Să lăsăm deoparte și studiul anumitor fapte referitoare la lucrări cum ar fi numărul de ediții sau de reprezentări, difuzarea cărții, ecoul în rîndurile cititorilor etc. Oricare ar fi importanța acestei sociologii, ea nu epuizează munca istoricului. Indiferent că este vorba de *Noua Eloiză* sau de *Contractul social*, acesta vrea să desprindă și conținutul ideologic sau artistic al operelor. Nu să repete ceea ce a spus autorul, nu să rezume, ci să elucideze și să regîndească.

Este ușor să formulezi abstract ideile pe care Rousseau le-a exprimat mai mult sau mai puțin direct în romanul său. Expunînd intențiile conștiente ale unui scriitor nu înseamnă că i-ai înțeles și opera. Semnificația unui roman nu se confundă niciodată cu aceea a concepțiilor morale, politice sau religioase pe care autorul își închipuia că le ilustrează sau că le apără. *Contractul social* n-ar fi înțeles dacă istoricul ar indica numai preferințele politice ale lui Rousseau, ar aminti împrumuturile posibile de la predecesori sau de la contemporani, sau ar analiza chiar atitudinea lui Rousseau, în același timp cetățean al Genevei și reprezentant al poporului revoltat împotriva saloanelor. Sensul unei filozofii politice, cu condiția să se admită că *o asemenea filozofie are dreptul la existență*, se află dincolo de incidentele biografice sau de influențele sociale și literare, el necesită, pentru a fi sesizat, un efort de simpatie cu mișcarea unei gîndiri.

Subliniem importanța pe care o dăm acestor remarci. Ne-am putea întreba ce misiune *trebuie* să-și asume istoricul. Studierea împrumuturilor și a surselor este insuficientă. Tehnica istoriei sau a criticii ar fi readusă în discuție: cum să transpui, fără a le desfigura, valorile estetice într-un alt limbaj? Cu aceleași idei psihologice, cu aceleași experiențe, Proust ar fi putut să scrie, în loc de *În căutarea timpului pierdut*, un tratat științific banal și plictisitor.

Dar nu în această direcție se orientează analizele noastre. Această tehnică nu prezintă importanță, după cum nu prezintă importanță nici mijloacele de expresie de care ea dispune. Presupunem că istoricul pretinde a cunoaște și noi ne întrebăm cum reușește. Or, orice fel de cunoaștere și-ar desfigura obiectul dacă ar neglija ordinea și unitatea internă a monumentului, deoarece o operă, sau cum se spune, o punere în aplicare, este inteligibilă numai în raport cu scopul său autentic. Între observarea faptelor, explicarea prin cauze pe de o parte, și aprecierea estetică pe de altă parte, se interpune înțelegerea care ar trebui de fapt să fie

independentă şi de una şi de cealaltă şi să le preceadă pe amîndouă. În caz contrar, istoricul deformează sau ignoră realitatea spirituală constitutivă a trecutului.

Prin analiza precedentă, am regăsit, pare-se, deosebirea dintre interpretarea internă şi interpretările externe. Dar ţelul nostru nu era doar să reamintim această deosebire, întrucît aceasta nu reprezintă, în opinia noastră, decît un exemplu privilegiat al *pluralităţii sistemelor de interpretare*, datorită faptului că opune unul altuia două sisteme extreme:

Am arătat, în partea precedentă, că orice interpretare este o reconstrucţie. Chiar dacă, în ultimă analiză, avem în vedere conştiinţa unor fiinţe dispărute, trecem prin nişte relaţii inteligibile. Or, constatăm o pluralitate de relaţii susceptibile de a fi utilizate.

Să presupunem că îl înţelegem pe Rousseau în ansamblu, adică arătăm unitatea diferitelor sale lucrări: ne vom strădui să ni-l imaginăm în acelaşi timp pe cetăţeanul Genevei, pe utopistul care visează la o politică justă, la o pedagogie reînnoită, pe hoinarul singuratic etc. Contradicţia sau noncontradicţia ideilor ar avea pentru noi o importanţă mai mică decît coerenţa afectivă a diferitelor teme. Dimpotrivă, dacă studiem *Contractul social*, în sine sau în evoluţia teoriei politice, interpretarea ar trebui să fie noncontradictorie în sensul strict: oare religia civilă este conciliabilă cu panteismul scrisorilor către Malesherbes, cu acel cult al libertăţii? În conformitate cu scopul pe care-l urmăreşte, istoricul stabileşte legături diferite între elemente, el foloseşte alte concepte: or, *el însuşi îşi propune acest scop*.

Oare am cîştigat ceva observînd raportul dintre interpret şi monumentul istoric, şi nicidecum mişcarea prin care viaţa se transcende? Fără nici o îndoială: decalajul rămînea posibil, dar nu necesar atîta vreme cît atenţia nu se fixa asupra fenomenului de creaţie. Dimpotrivă, pluralitatea interpretărilor este evidentă, de îndată ce examinăm demersul istoricului. Căci apar tot atîtea interpretări, cîte sisteme există, adică, în termeni vagi, *concepţii psihologice* şi *logici originale*. În plus, putem spune că *teoria precedă istoria*, dacă prin teorie înţelegem atît determinarea unui anumit sistem cît şi valoarea atribuită unui anumit tip de interpretare.[1]

*

Pentru a confirma nu atît exactitatea cît importanţa analizelor precedente (mai degrabă le-am considera inutile din cauza banalităţii), să examinăm anumite forme de interpretare externă, de exemplu varietăţile metodei aşa-zis materialiste.[1] Se pare că putem deosebi patru: explicaţia cauzală, explicaţia psihologică, explicaţia cu ajutorul unor concepte, cum ar fi expresia, reflectarea, în fine explicaţia istorică. Să le examinăm succesiv.

Cel mai adesea se vorbeşte de *determinare* sau de *condiţionare*. Vom reţine aceste cazuri pe care le vom regăsi mai departe, după ce vom fi studiat noţiunea de cauzalitate istorică. Din acest moment, este clar că explicaţia cauzală presupune întotdeauna o înţelegere internă. Înainte de a căuta cauzele unei idei, trebuie totuşi să ştim ce anume semnifică ea, adică de fapt *ceea ce este ea*. Oare se va spune că, dimpotrivă, împrejurările exterioare ne arată acest lucru? O atare obiecţie presupune admisă chiar teoria aflată în discuţie, şi anume că adevărata semnificaţie a ideilor se desprinde din studierea mediului şi a influenţelor. Şi totuşi, chiar şi în acest caz, deosebirea şi ordinea celor două demersuri rămîn valabile, dar, în virtutea unei teorii filozofice, comprehensiunea socială este considerată decisivă.

Pe de altă parte, în deplină cunoştinţă de cauză, cercetarea cauzală nu autorizează nici o apreciere. Adevărul sau valoarea unei opere spirituale nu se măsoară în funcţie de împrejurările descoperirii sau ale creaţiei. De fapt, din două una: dacă toate ideile au cauze sociale, trebuie neapărat să admitem separarea radicală a judecăţii de valoare de stabilirea cauzelor. În caz contrar, am fi în situaţia de a descalifica toate ideile (cele ale istoricului n-ar scăpa de critică). Dacă, dimpotrivă, anumite idei nu au cauze sociale, rezultă că interpretarea materialistă nu este nici singura, nici cea întotdeauna privilegiată, ca atare ea lasă locul înţelegerii interne.

Cu toate că explicaţia cauzală este considerată de obicei explicaţie prin excelenţă, ea se întîlneşte rareori. Într-adevăr, este dificil să se descopere consecuţii regulate între fapte şi idei. Cel mai adesea istoricul utilizează termeni ca reflectare, suprastructură, sau concepte psihologice ca *justificare, disimulare, transfigurare, fugă* etc. Economia liberală serveşte la *justificarea* capitalismu-

lui, pretinsele armonii economice la *disimularea* situației reale, religia la *transfigurarea* mizeriei, himerele transcendente la *fuga* din lumea în care fiecare își trăiește existența unică.

Este evident că o asemenea interpretare este parțială. Ea nu permite nici o concluzie în ceea ce privește adevărul sau falsitatea, sau chiar și semnificația ideilor. Ea rămîne una între altele, valabilă din punct de vedere științific cu condiția de a rămîne conștientă de limitele sale.

Efectele sociale sau falsitatea unei idei nu permit într-o măsură mai mare o afirmație relativă la cauză. Interesul capitalistului pentru teoria fatalității crizelor nu implică faptul că această teorie este falsă. Și, presupunînd că este falsă, de aici nu rezultă altceva decît că cei care o împărtășesc sînt ipocriți sau cinici. Cel mult avem dreptul să conchidem că eroarea are o motivație psihologică, dacă spiritul ca atare nu se înșală.

Ni se va obiecta că istoricul nu studiază pe de o parte idei, pe de altă parte oameni. El nu admite că această dualitate este ireductibilă. Dimpotrivă, el tinde spre unitate, deoarece ideile sînt, în opinia lui, *expresia* atitudinilor umane sau a situațiilor sociale. Oare este vorba de economia liberală, pentru a relua exemplul precedent? Istoricul nu va opune intențiilor economiștilor burghezi logica științei, deoarece conceptele utilizate, procedeele de judecată și de investigare, întregul aparat de gîndire traduc o voință de clasă, în aceeași măsură cu dorința de a consacra proprietatea privată și libera concurență. O asemenea metodă s-ar putea justifica prin propoziții foarte puțin verosimile precum: gîndirea fiecăruia este imaginea felului său de a fi, diferitele activități ale unui grup sau ale unui individ nu sînt independente unele de altele, ele poartă amprenta aceleiași inspirații, corespund unei intuiții sau unui stil singulare.

Și în acest caz este vorba de un procedeu utilizabil, a cărui legitimitate, între altele, nu este îndoielnică, dar se cuvine să desprindem de aici ipotezele implicite și limitele. Constituirea de totalități ideatice (filozofia liberală, de exemplu), de totalități sociale (o clasă), relaționarea acestor totalități, toate aceste demersuri implică o anumită orientare a curiozității. Din momentul în care sînt puse, în unitatea unui ansamblu, diverse creații ale spiritului: religie, știință, filozofie etc., sistemul de interpretare ales rămîne în mod necesar dincoace de logicile specifice, se tinde spre un fel de psihologie sublimată. Dar o asemenea istorie

n-ar putea să excludă sau să descalifice nici pe aceea a ideilor pure, nici pe aceea a oamenilor care acționează.

În fine, o formulă ca „*semnificația istorică a cutării doctrine a fost...*" aparține altei categorii. Ea reprezintă ultimul recurs al istoricului: dacă mecanismul cartezian nu are nici drept cauză, nici drept consecință manufacturile, dacă nu exprimă nici psihologia, nici atitudinea vitală a omului din manufacturi, rămîne o coincidență temporală care sugerează judecata istorică. Ca urmare, istoricul, eliberat de orice obligație a dovezii, organizează liber evoluțiile istorice în și prin care fapte și opere din trecut capătă sensul lor exact. Va fi suficient să punem întrebarea: retrospecția, poate mai adevărată decît viziunea contemporană, este oare definitivă? Sau nu este ea oare relativă din două puncte de vedere, cel al teoriei și cel al perspectivei istoricului? Ea implică așadar, și n-ar putea demonstra, adevărul filozofiei cu care este solidară.[1]

*

Analizele precedente permit, pare-se, trei concluzii:

1. Departe de a o înlocui, explicația presupune înțelegerea.

2. Pluralitatea interpretărilor este un fapt incontestabil, care se impune istoricului. Anumite interpretări, în orice împrejurare, rămîn independente.[2]

3. Numai o teorie, anterioară pe drept cercetării istorice, permite fixarea valorii fiecărei interpretări, posibilitățile explicațiilor externe, natura înțelegerii intrinseci.

Această ultimă concluzie va părea poate paradoxală și totodată banală. Paradoxală, deoarece, în definitiv, oare nu faptul și nicidecum raționamentul prea subtil trebuie să ne învețe dacă, și în ce măsură, ideile se explică prin împrejurări economice și sociale? Banală, deoarece, cine a sperat vreodată că studierea societății ateniene ne va dezvălui gîndirea ultimă a lui Platon în *Parmenide*? Să încercăm să justificăm acest paradox, să confirmăm această banalitate.

Fără îndoială, prin cercetarea empirică descoperim cauzele ideilor. Și filozofia, anterioară din punct de vedere logic, este mai mult sau mai puțin sugerată și rectificată de această cercetare. Dar, într-o mare măsură, ajungem la rezultatele dorite: o mișcare

intelectuală conține întotdeauna, direct sau indirect, condiții economice și sociale. Succesul asigurat al metodei nu demonstrează că sensul *autentic* al ideilor este acela care a decurs din cutare sau cutare împrejurare istorică.

Altă obiecție ar avea în vedere importanța acestor concluzii. Esențialul n-ar fi oare să se determine ce interpretări sînt autonome (indiferent de teoria admisă)? Fără ca măcar să se schițeze o teorie (trebuie cîte una pentru fiecare univers), se pot indica niște elemente ale unui răspuns.

Înțelegerea unei opere în raport cu țelul ei este întotdeauna transcendentă stabilirii cauzelor sau împrejurărilor psihologice sau sociale. Istoricul explică poate integral, prin fenomene istorice (economice, politice, psihologice), tehnica sau chiar forma artistică, răspîndirea și declinul unui gen, el face dovada faptului că la un moment dat oamenii au avut o anumită idee despre frumos, dar nu a faptului că o anumită operă este frumoasă sau că o anumită artă este, sau pare, de calitate superioară alteia. Comprehensiunea estetică (a tehnicii, a formei, a structurii, a expresiei) este, luată ca atare, ireductibilă, ca și aprecierea valorilor a căror condiție indispensabilă o reprezintă de altfel.

În schimb, această comprehensiune intrinsecă va trece, potrivit domeniilor și *teoriilor*, drept decisivă sau, dimpotrivă, drept specială și, întrucîtva, secundară. Adevărul unei propoziții științifice este, în orice caz, independent de originile sale. Independență care, universal valabilă, nu are aceeași importanță și pentru științele sociale, și pentru științele naturii. Dacă propozițiile obiective sînt, în sociologie și în istorie, întotdeauna inserate în ansambluri legate ele însele de voințe extraștiințifice, subiectivitatea acestor ansambluri (explicabile din exterior) va avea o importanță mai mare poate decît universalitatea judecăților care enunță fapte și relații cauzale. În plus, transformările realității condamnă în multiple feluri cunoașterea la o devenire, incomparabilă cu progresul fizicii.

Aceste două argumente se aplică în cazul filozofiei, care mereu, în totalitatea ei, pare să exprime o existență și nu o gîndire pură, să aibă în vedere un obiect neterminat și schimbător, omul însuși. Interpretare internă, aceea care s-ar interesa de formularea sistematică, ar risca așadar să neglijeze semnificația profundă, fie pentru că semnificația istorică se impune în fața semnificației eterne și valoarea umană în fața valorii adevărului, fie pentru că

momentele cercetării filozofice se succedă fără să se organizeze într-o acumulare de cunoştinţe, solidare cu epocile sau modurile de viaţă.

Aşadar, uneori comprehensiunea intrinsecă se distruge într-o interpretare tehnică, uneori se ridică la interpretarea spiritului, a calităţii, sau a sensului permanent. *Teoria* nu are doar funcţia de a marca posibilităţile şi limitele explicaţiilor sociologice, ea trebuie mai ales, determinînd esenţa activităţii şi a operei, să fixeze importanţa proprie fiecărei interpretări.

Acest studiu general constituie, prin urmare, o simplă introducere. El ar denumi nişte *teorii*, în dublul sens pe care tocmai l-am indicat. Nu este nici mai puţin suficient pentru condamnarea dogmatismului care uită pluralitatea interpretărilor legitime sau pretinde că fondează pe empiric adevărul exclusiv sau superioritatea unuia dintre ele. *Sociologismul* ar ajunge să contrazică de două ori experienţa noastră, din moment ce tinde să nege libertatea interpretului şi pe cea a creatorului şi să confirme una prin cealaltă aceste două negări. Într-adevăr, istoricul trebuie să treacă prin diversitatea operelor, ca să ajungă la unitatea, evidentă şi poate insesizabilă, a existenţei umane.

II
Comprehensiunea ideilor

Am întîlnit, într-o altă carte, problema pe care dorim să o punem în acest capitol. Simmel opunea comprehensiunea psihologică (şi sensul subiectiv) comprehensiunii obiective *(Sachverstehen):* înţelegem cuvinte sau pe cel care vorbeşte. La nivel superior, înţelegem monumentul sau viaţa. Aceasta distincţie ar avea o importanţă cu atît mai mare cu cît, de drept, sensul subiectiv ar fi unic, în timp ce, chiar şi de drept, am cunoaşte tot atîtea *sensuri obiective* cîte interpretări noncontradictorii în sine şi cu textele. Cît despre Weber, el admitea pluralitatea interpretărilor istorice, dar se străduia să le reducă consecinţele. Istoria s-ar referi doar la sensul trăit. Orice eveniment, chiar şi spiritual, ar fi în ultimă analiză de natură psihologică, istoria şi-ar interzice orice apreciere, morală sau estetică, şi ar ajunge la un adevăr valabil pentru toţi. S-ar stabil cauzele unei opere artistice, cu condiţia să se facă

abstracție de frumusețea ei. Ordinea valorilor transcendă experiența istorică, deși aceasta reprezintă organizarea retrospectivă a devenirii umane în și prin care se realizează valorile.

Vom discuta mai întîi aceste două teorii, cea a lui Weber pentru a justifica autonomia înțelegerii ideilor ca atare, cea a lui Simmel pentru a evita anarhia care-l amenință pe interpretul ce se abate de la sensul trăit. Apoi vom încerca să arătăm de ce comprehensiunea ideilor, niciodată definitivă, rămîne susceptibilă de reînnoire, atîta vreme cît istoria continuă și oamenii se schimbă.[1]

*

De fapt, practica lui Weber nu corespunde principiilor pe care le formulează logic. Ca toți juriștii, el cunoaște *spiritul unei legislații* (spiritul dreptului roman), ansamblu ideal, ale cărui elemente au fost trăite mai mult sau mai puțin confuz de indivizi, dar care, în unitatea și coerența sa, depășește realul. Istoricul înfăptuiește așadar cel puțin primul demers pe care-l condamnă în mod abstract Weber, demersul care ajunge să desprindă logica imanentă conduitelor.

Se va obiecta poate că *sensul trăit* rămîne totuși *atomul* lumii istorice. Presupunînd că un istoric al dreptului studiază un fapt bine delimitat, el va avea în vedere ceea ce s-a petrecut efectiv în conștiința unei persoane care a executat un act recunoscut de societate ca fiind juridic. Fără îndoială, dar toată problema este de a ști dacă datele psihologice sînt *materie* sau *obiect*, distincție decisivă pe care Weber o respinge.

În opinia lui, numai relațiile cauzale făceau parte integrantă din știință. Tipurile ideale, instrumente necesare pentru decuparea unui cîmp de investigație, pentru selecționarea datelor sau pentru stabilirea regulilor determinismului, nu erau decît *mijloace* și niciodată *scop* al cunoașterii. Dar, presupunînd, chiar și provizoriu, că toate propozițiile comprehensive sînt în același timp cauzale, această soluție păstrează un caracter abstract și, ca să ne exprimăm astfel, fictiv.

Într-adevăr, se ajunge în cele din urmă să se excludă din știință munca efectivă a savantului: în capitolul de sociologie juridică din *Wirtschaft und Gesellschaft*, rare sînt raporturile necesare care, teoretic, ar constitui întregul științei.[2]

În plus, istoricul nu este în căutarea unei semnificații care ar preexista. Ca și juristul, el nu reproduce o interpretare care ar fi fost deja prezentă într-o altă conștiință. Dacă luăm în considerare un grup destul de vast de relații sociale, pluralitatea sensurilor trăite compromite simplitatea care i se atribuie realității: după cum este vorba de un om al legii sau de un om de rînd, de un judecător sau de un avocat, aceeași obligație este simțită diferit, or toți acești indivizi fac parte deopotrivă din real. Înțelegerea fiecăruia dintre ei necesită o organizare inteligibilă a vieții naive, *a fortiori* înțelegerea întregului incoerent pe care ei îl constituie. În locul antitezei obiect istoric–subiect a științei, revenim la situația autentică: efortul unei ființe din istorie pentru regîndirea experienței altor ființe.

Poate că pentru a face față acestei dificultăți, Weber se străduia să definească dreptul *din exterior*, fără să accepte vreuna din definițiile pe care le-ar fi putut da judecătorul, avocatul sau martorul. Realitatea unei reguli de drept echivalează cu șansa ca o anumită acțiune (care încalcă regula) să provoace o anumită reacție din partea altor persoane. Dar una din două: sau se observă numai succesiunea faptelor *perceptibile*, și istoricul ignoră atunci, nu doar ideea, ci și conștiința. În acest caz, el nu respectă principiul înțelegerii, neglijează sensul pe care-l aveau legile pentru oameni (o obligație nu este resimțită în general ca o anumită posibilitate de sancțiune). Sau se are în vedere experiența juridică primitivă și, neputîndu-se reproduce haosul relațiilor trăite, ne ridicăm deasupra lor pentru a le înțelege. Istorici și juriști elaborează ansambluri inteligibile care se referă la o lege sau la o întreagă legislație, la un individ sau la un grup istoric, care se supun unor logici proprii și nu legilor psihologiei sau regularităților determinismului. Aceste ansambluri sînt diferite după cum sînt dogmatice sau istorice (în acest caz, ele trebuie să corespundă într-un anumit fel evenimentelor perceptibile sau psihice), dar reprezintă întotdeauna rezultatul unui efort de raționalizare.

Pentru menținerea opoziției absolute dintre mijloacele și scopul cunoașterii pozitive, Weber nu era obligat doar să reducă știința la raporturile de cauzalitate, el trebuia să și admită iraționalitatea funciară a datului, imposibilitatea de a regăsi un adevăr sau o inteligibilitate interne ale acestuia. Relațiile raționale ar fi, în opinia istoricului, simple obiceiuri mentale (deci fapte) și tipuri

ideale pentru decelarea cauzelor (deci instrumente). Dar în aceste condiţii, n-ar exista decît o istorie sau o sociologie a erorilor. Ştiinţa ar studia nu atît apariţia goticului plecînd de la o nouă tehnică a bolţilor cît cauzele psihologice sau sociale ale acestui stil original, nu atît formarea aristotelismului datorită unei reflecţii asupra teoriei platoniciene a ideilor, cît intenţiile personale sau cauzele exterioare ce au determinat sistemul. Nu punem problema valorii relative a acestor două interpretări. Un fapt este sigur: majoritatea istoricilor le consideră pe ambele ca fiind o explicaţie. Cel care arată trecerea de la pluralitatea carteziană a substanţelor la unitatea spinozistă, sau transpoziţia făcută de Marx la alienarea hegeliană, ajunge la o propoziţie a cărei validitate implică fără îndoială acordul cu textele, dar *care este considerată explicativă numai în măsura în care este filozofic adevărată sau cel puţin raţională*.

Astfel ar fi repus în discuţie principiul doctrinei pe care o discutăm. Fidel separării radicale dintre fapt şi valori, postulatului unui real univoc, Weber ar fi dorit, ceea ce în fond este paradoxal, ca istoricul să ignore, în fiinţele trecutului, voinţa de valoare sau de adevăr, fără de care istoricul însuşi n-ar exista, fără de care artistul sau savantul contemporan ar deveni ininteligibil. Pretenţie imposibilă, deoarece istoricul merge la fel de firesc de la om la idei şi de la idei la om.

Dacă am admite concepţia lui Weber, *Critica raţiunii pure* şi închipuirile delirante ale unui paranoic ar trebui puse pe acelaşi plan. Este suficient să ne gîndim la practică şi vom observa iluzia. Istoricul filozofiei este animat de dorinţa de a reînţelege unitatea coerentă a unei gîndiri, de a aprofunda ideile care la o primă abordare sînt contradictorii sau inacceptabile. Valoarea atribuită monumentelor nu rămîne fără consecinţe. Nu numai că reţinem de preferinţă capodoperele (argumentul ar confirma doar caracterul arbitrar al selecţiei): efortul de înţelegere este altul. Istoricul lui Kant se supune unor reguli, îşi impune obligaţii pe care le ignoră sociologul care prin autori sau scrieri mediocre se interesează de reprezentări colective. El are în vedere sensul autentic; ca urmare, problema care se pune este următoarea: cum să definim sensul către care tinde, printr-un efort de aprofundare, interpretul?

Separarea radicală a mijloacelor şi scopului, a comprehensiunii şi a cauzalităţii nu este doar artificială, în ultimă analiză ea

compromite obiectivitatea pe care pretinde că o asigură, deoarece toată ştiinţa ţine de subiectivitatea atribuită înţelegerii, din moment ce aceasta din urmă este fie independentă, fie inseparabilă de cauzalitate (şi nu anterioară ei)*.

Dacă luăm în considerare înţelegerea unei opere literare sau filozofice, putem oare măcar să menţinem concepţia sensului trăit? Oare acesta este o realitate sesizabilă sau o ficţiune de logician? Orice operă este reductibilă oare la stări de conştiinţă?

Se cuvine mai întîi să se facă distincţia între om şi artizan. Conştiinţa pe care o capătă artistul despre arta sa, savantul despre ştiinţa sa nu este în mod necesar conformă cu semnificaţia imanentă acestei arte sau acestei ştiinţe. Interpretarea pe care o dă fizicianul teoriei sale este adesea împrumutată din amintiri filozofice sau din doctrinele la modă. Un romancier se crede realist, oricine este poet. Toate aceste propoziţii sînt pe cît de incontestabile, pe atît de banale. Dar mai este ceva. Un poem nu mai aparţine autorului său. Acesta ar putea cel mult să indice, în cazul versurilor obscure, sistemul de transpoziţie pe care l-a folosit. Prin urmare, sau sensul trăit este sensul imanent operei, sau el nu constituie obiectul privilegiat al înţelegerii istorice.

Istoricul imaginează un sens imanent operei şi care ar traduce cu exactitate intenţia artizanului. *Adevăratul Kant* nu este acel Kant care este adevărat, ci acela care a trăit. Iluzie, dacă ne imaginăm că creatorul ştie mereu ceea ce face sau face mereu ceea ce vrea. Ficţiune, dacă amestecăm în sensul trăit realitatea conştiinţei şi adevărul monumentului. De altfel, să admitem posibilitatea acestei coincidenţe: care interesează deoarece istoricul o ignoră şi ajunge la acest adevăr fictiv sau real, nu prin fidelitate pasivă, ci printr-un efort de re-creare. El însuşi determină *prin teoria sa* natura acestui adevăr.

Dacă am formula concepţia lui Weber în termeni vagi, ar fi uşor să o facem verosimilă. Istoria, fără îndoială, se interesează de oamenii vii şi nu de ideile detaşate. Incertitudinile apar de îndată ce precizăm valoarea termenilor. Ce reprezintă acea viaţă pe care ne străduim să o reînţelegem? Ce înseamnă sensul trăit

* Autonomă, atunci cînd se străduieşte să construiască un ansamblu inteligibil sau să explice o devenire spirituală, inseparabilă atunci cînd interpretează o relaţie verificată de cauzalitate.

atunci cînd este vorba de un poem sau de o filozofie? Eroarea lui Weber a fost că a considerat scopul ideal al comprehensiunii drept un obiect dat şi a consacrat ca singura legitimă una dintre direcţiile spre care se orientează demersul istoric.[1]

*

Dacă abandonăm noţiunea de sens trăit, oare obiecţia lui Simmel nu pare a avea mai multă forţă? Ar exista, prin definiţie, o multitudine de *sensuri obiective*, toate interpretările noncontradictorii în sine şi cu textele ar fi legitime de drept, astfel încît realitatea ar pierde fixitatea, iar interpretarea scopul precis.

Argumentul ni se pare de două ori inexact. În primul rînd, istoricul nu este comparabil cu cititorul unui roman poliţist. El nu caută o soluţie oarecare pe care cu ajutorul subtilităţii, să o poată justifica. Pe el îl interesează doar interpretarea valabilă din punct de vedere filozofic, verosimilă din punct de vedere istoric, compatibilă cu psihologia creatorului şi a epocii, cu regulile reflecţiei raţionale. Or, în acest fel, reducem foarte mult pretinsa multitudine a sensurilor obiective.

În plus, incertitudinea se referă şi la necesitatea alegerii unui anumit sistem de interpretare, adică a determinării unei anumite concepţii a filozofiei. Vom spune oare că interpretul trebuie s-o adopte pe-aceea care se manifestă în doctrina pe care el o studiază? Să admitem că aşa stau lucrurile în cazul înţelegerii unei opere separate. Momentan, scepticismul lui Simmel este înlăturat, dar se formulează o nouă întrebare: dacă facem abstracţie de pluralitatea teoriilor posibile, dacă ne plasăm în interiorul unui sistem, oare înţelegerea ideilor ca atare poate să fie valabilă pentru toţi?

La drept vorbind, este dificil să punem întrebarea în funcţie de element. O idee filozofică există rareori izolată. Diversitatea semnificaţiilor ţine mai ales de diversitatea ansamblurilor în care îşi poate găsi loc. Oare vom spune că teoria kantiană a formelor sensibilităţii reprezintă măcar o parte autonomă? Dar nu trebuie oare să confruntăm textele referitoare la timp care figurează în *Estetică* cu cele din *Analitică*, din *Primele principii metafizice ale ştiinţei naturii* etc.? Şi, potrivit interpretării criticismului însuşi, nu punem oare accentul fie pe rigiditatea *formelor*, fie dimpotrivă pe spontaneitatea creatoare a spiritului? Natura gîndirii, mai ales

a celei filozofice, face de neînțeles ideea detașată, absurdă, interpretarea limitată.

Așadar întrebarea noastră se referă la totalități: oare o doctrină poate fi interpretată într-un mod universal valabil? Concepem, pare-se, două răspunsuri afirmative: adevărul poate fi contemporan sau retrospectiv. Interpretul sau *coincide* cu gîndirea autorului, sau sistemul său de referință este absolut.

Să luăm în considerare doar prima posibilitate. Chiar și Max Weber, în ciuda ficțiunii sensului trăit, sublinia rolul, inevitabil și indispensabil, al selecției. Or, selecția nu face oare inevitabil un anumit decalaj între original și reconstituire? Nimic nu ne împiedică însă, ca buni pozitiviști ce sîntem, să nu reducem rolul selecției. Nu păstrăm toate ideile lui Kant, cel puțin le vom pune la loc astfel încît să le păstrăm ordinea pe care o aveau în spiritul lui Kant însuși. Dar doctrina nu este totalmente una, ea nu are un centru unic, dimpotrivă (și aceasta se întîmplă într-o măsură mai mare sau mai mică cu toți marii filozofi), se manifestă tendințele divergente (critica metafizicii dogmatice și reminiscențele acestei metafizici, critica substituită vechii filozofii sau metafizica nouă etc.). Oare vom spune că istoricul nu trebuie să învingă contradicțiile: le expune el, oare, așa cum le descoperă în texte? Da, dar de aceea trebuie să ajungă la o interpretare, *una* în care diversele tendințe nu sînt conciliate, nu sînt juxtapuse, ci organizate. Or, această organizare, *care nu este înscrisă în documente*, reprezintă faptul istoricului însuși.

Interpretarea lui Kant, în Germania, se transformă progresiv pentru că, în loc să se pună întrebarea: cum să se depășească metafizica cu ajutorul criticii?, se pune întrebarea: cum să se restaureze o metafizică dincolo de vechea metafizică condamnată? Cum să se ajungă la o filozofie supraistorică, chiar dacă omul este prizonierul devenirii? Cele mai bune dintre aceste cărți nu inventează deloc idei străine lui Kant. Ele dau la iveală propoziții neglijate pentru că nu se potriveau cu concepția clasică. Ele desprind soluția dată implicit unor probleme pe care Kant nu și le punea *conștient*, dar pe care le rezolva inevitabil pentru că *se impun tuturor*. Fără îndoială, între interpretarea arbitrară și reînnoirea filozofică a interpretării autentice intervalul este mic. Dar n-am putea evita dificultatea, invocînd obligația adecvării. Interpretul nu se pune nicicînd în locul autorului, el nu reușește acest

lucru şi, de fapt, nici nu vrea să reuşească. Istoria nu este o repetare a ceea ce a fost deja odată, ea implică o reluare creatoare, de care nici măcar ştiinţa nu s-ar putea detaşa.

Modalitatea judecăţilor istorice depinde de relaţiile dintre istoric şi fiinţa istorică; între contactul accidental dintre doi indivizi sau dintre două epoci şi integrarea unei propoziţii, ştiinţifică sau filozofică, în sistemul adevărului total, se intercalează toate formele de istorie spirituală. Adevărul trecutului ne este accesibil dacă, asemenea lui Hegel, ne ridicăm la un punct de vedere absolut. El ne scapă prin definiţie dacă ne gîndim pe noi înşine determinaţi şi parţiali din punct de vedere istoric.

*

Ni se va obiecta fără îndoială că am ales un exemplu prea favorabil: istoricul cel mai pozitivist va recunoaşte echivocul indescifrabil al operei kantiene. Exemplul nu trebuia să servească decît la introducerea şi ilustrarea ideii sau mai degrabă a celor două idei inseparabile: trecutul, ca spiritual, este prin esenţă *neterminat* şi *reluarea* trecutului implică un fel de reînnoire.

În funcţie de universuri, sensul acestor două propoziţii se schimbă. Un adevăr ştiinţific, în expresia sa matematică, este fixat definitiv, cel puţin cu o anumită aproximaţie. O teorie deductivă, de asemenea, atîta vreme cît principiile subzistă, nu cunoaşte altă istorie decît cea a unui progres. În acest caz, numai sistemul este neterminat şi reînnoirea trecutului ţine de prelungirea sau de aprofundarea cunoaşterii dobîndite?

Dimpotrivă, opera de artă este *echivocă în sine*, căci ea nu există decît pentru spirite şi nu conţine nici expresie raţională, nici verificare separabilă a conştiinţelor vii. Parthenonul sau statuarul[a] de la Reims nu semnifică pentru noi ceea ce semnificau pentru atenian sau pentru creştinul din Evul Mediu, ele nu trezesc aceleaşi sentimente, nu reprezintă aceleaşi valori. Contemporanul şi istoricul nu se întîlnesc niciodată, deşi împărtăşesc totuşi aceleaşi admiraţii. Aşa se explică faptul că istoria artei se dezvoltă în funcţie de ritmul întrerupt al artei. Relaţiile oamenilor cu creaţiile vechi, ale oamenilor între ei impun devenirea.

Oare vom spune că această comprehensiune spontană orientează doar selecţia (nu se studiază catedralele atunci cînd sînt

considerate *gotice*), că deci cunoașterea, de îndată ce devine științifică, se detașează de acea dialectică a epocilor și a stilurilor care se recunosc confruntîndu-se? Într-adevăr, așa este. O civilizație curioasă în privința trecutului, ca a noastră, selecționează monumentele, măcar pe acelea a căror valoare estetică o admite. Totodată, istoricul care merge dincolo de stabilirea faptelor și a datelor, nu evită incertitudinea semnificațiilor, pentru că acestea constituie ființa însăși pe care încearcă s-o înțeleagă. Reprezentările artei există pentru conștiințe și, în funcție de conștiințe și de universul lor, ele devin altele. *Pluralitatea imaginilor nu disimulează, ea definește esența operei.*

Cazul filozofiei este cu mult mai complex, deoarece pare intermediar. Elementul este insesizabil, ca în artă, dar concepem un sistem progresiv, ca în știință; o doctrină se adresează în același timp omului viu și savantului, ea se pretează la delectare estetică precum și la o interpretare orientată spre adevăr. Nici o creație nu este mai angajată în istorie, nici una nu aspiră la o valoare supraistorică cu atîta siguranță. Pentru unii, Platon este un contemporan, pentru alții el apare în lumina mentalității primitive. Nicăieri multitudinea portretelor nu măsoară atît de corect valoarea originalului.

Orice activitate spirituală se inserează într-o tradiție în și prin care se definește individul. Nu există savant sau artist care să nu plece de la o experiență, și nici transmitere care să nu corespundă unui fel de re-creare. Chiar și în ordinea științei pozitive, reluarea cunoașterii nu implică supunerea ci puterea spiritului, capabil să demonstreze și, ca să ne exprimăm astfel, să inventeze din nou. Atunci cînd este vorba de opere în care omul se angajează fără să se supună unor norme constante, se manifestă aceeași libertate. Fiecare epocă își alege un trecut, inspirîndu-se din tezaurul colectiv, fiecare existență nouă transfigurează moștenirea pe care a primit-o, dăruindu-i un alt viitor și conferindu-i o altă semnificație.

Astfel se explică destinul postum al monumentelor, alternanțele inevitabile de uitare și renaștere, îmbogățirea capodoperelor prin admirația secolelor. Astfel nici un fapt, doar dacă nu este pur material, nu este exclus definitiv din actualitate. Numai ființele care nu mai au nimic în comun cu cei vii sînt într-adevăr moarte. Limitele prezenței virtuale coincid cu cele ale unității umane.

III
Comprehensiunea oamenilor

Relatările istorice prezintă succesiuni de evenimente, dar faptele înseşi nu sînt inteligibile decît prin motivele, cel puţin imediate, ale oamenilor. Mişcările trupelor, dacă n-am cunoaşte organizarea militară, scopurile şi instrumentele războiului n-ar fi altceva decît un haos de percepţii absurde. Înţelegerea actelor, deşi este decisivă pentru istoric, presupune aşadar înţelegerea conştiinţelor.

Vom descrie mai întîi tipurile esenţiale ale acestei înţelegeri. Vom pune apoi întrebările logice.

*

Cînd un individ, îmbrăcat în uniformă albastră, întinde mîna spre mine la accesul pe un peron, ştiu imediat motivul gestului său. Pe de altă parte, *ego*-ul pînă la care merg este, ca să spunem aşa, total dezindividualizat, oricare alt individ, în locul său, ar acţiona exact în acelaşi fel. Conştiinţa pe care o înţeleg este anonimă ca şi gestul pe care l-am observat. Acest caz prezintă maximul de simplitate. Într-adevăr, scopul şi mijlocul îmi sînt, încă de la început, clare, n-am nevoie să caut nici scopurile mai îndepărtate, nici mobilurile personale, mă aflu în prezenţa unui funcţionar şi nu a unei persoane. Diferitele tipuri de înţelegere se organizează fără dificultate plecînd de la acest caz elementar.

Înţelegerea unui act constă, aşa cum am văzut, în înţelegerea scopului urmărit (vom vorbi, în acest caz, de interpretare raţională sau interpretare a motivelor). Acest scop îmi poate scăpa: de ce Hindenburg i-a dat puterea lui Hitler? De ce Mussolini a luat hotărîrea de a cuceri Etiopia? Majoritatea problemelor istorice, adesea declarate insolubile, intră în această categorie.

În acest caz, cercetarea se angajează în diverse direcţii. Sau căutăm, în situaţia Italiei din 1935 sau a Germaniei din 1933, faptele care fac rezonabilă hotărîrea lui Mussolini sau pe cea a lui Hindenburg. Presupunem, în cazul dictatorului italian, dorinţa de a se menţine la putere sau de a asigura prestigiul naţional. Dacă criza economică sau financiară punea în pericol fascismul, dacă

cucerirea din Africa era singurul mijloc de a spori puterea şi gloria ţării, iniţiativa devine inteligibilă. Tot aşa, alegerea lui Hitler în funcţia de cancelar, dacă nici o altă guvernare nu mai era posibilă. Să spunem deci, la modul general, că cercetarea motivelor constă, de obicei, mai puţin în analizarea obiectivelor posibile, cît în descoperirea, în lumea din jurul individului, a unor date ce par a corespunde deciziei (mijloace adaptate presupuselor scopuri ale actorului).

Totuşi, în loc de a explora mediul pentru a face dovada mijloacelor, putem de asemenea să scormonim în conştiinţă, ca să ajungem la proiectul sau proiectele concepute. Oare Mussolini se gîndea la o mare armată indigenă, instrument al viitorului imperiu african al Italiei? Urmărea el pur şi simplu să scoată ţara din grijile şi mizeriile ei? Este oare aceasta reacţia clasică a dictatorului la o criză internă? Oare Hindenburg vedea în Hitler pe salvatorul Germaniei? Singurul om capabil s-o ridice din ţărînă, evitînd războiul civil? Pentru fiecare exemplu, am înmulţi astfel, fără dificultăţi, întrebările.

De altfel, istoricul nu se opreşte la aceste scopuri, întrucîtva impersonale. Omul public, ministru sau dictator, n-are importanţă, nu se confundă cu funcţia sa decît atîta vreme cît scopurile conduitei sale sînt de ordin supraindividual. Fără îndoială că, pentru a înţelege diplomaţia lui Richelieu, trebuie să-i cunoaştem concepţia despre politica franceză, adică scopurile pe care i le atribuia; o dată ce doctrina a fost aplicată, individul nu mai intervine, doar ministrul apare. Dimpotrivă, dacă se consideră că Mussolini avea în vedere numai propria-i glorie, beţia puterii şi a riscului, decizia încetează de a mai fi anonimă. Ea este poate totuşi raţională, dacă ar constitui unicul sau cel mai bun mod de atingere a scopului (chiar şi egoist), dar această raţionalitate trebuie să fie măsurată în funcţie de preferinţele şi de cunoaşterea actorului. Vom vorbi de *interpretare raţională parţială*, dacă se evită această analiză a personalităţii, de *interpretare parţială totală*, atunci cînd se tinde să se cuprindă o personalitate în totalitatea sa.

Interpretarea raţională, chiar totală, nu-şi este suficientă sieşi. Pentru a face dovada intenţiilor* ultime de care sînt animaţi oamenii, trebuie să se recurgă la altă explicaţie. Oare vom spune

* Folosesc aici termenul *intenţie* ca echivalent pentru *motiv*.

că fiecare primeşte din mediul său tabla sa de valori? Fie, dar problema se pune din nou pentru valorile grupului. În ultimă analiză, fie că ne mărginim să constatăm şi să înţelegem plecînd de la aceste date, fie că scoatem la lumină altă raţionalitate, aceea care stabileşte o legătură între ierarhia scopurilor şi impulsurilor persoanei sau ale colectivităţii.

De altfel, psihologia nu răspunde doar la aceste întrebări. Ea se impune cîteodată în cazurile cele mai simple. Evident, anumite acte nu provin dintr-o deliberare: un jucător la bursă a dat ordin de cumpărare într-un moment de nebunie, un conducător nu mai era stăpîn pe sine. Pe de altă parte, interpretarea prin mobiluri acoperă lacunele interpretării raţionale (parţială sau totală). Ea face dovada scopurilor iraţionale (megalomania lui Napoleon) sau a mijloacelor iraţionale (neadaptate scopului).

Teoretic, interpretarea raţională şi interpretarea psihologică sînt complementare şi nu se exclud reciproc (cu excepţia cazurilor în care *ego*-ul rămîne impersonal deoarece actorul dispare complet în spatele funcţiei). De îndată ce avem de-a face cu un individ, ne putem întreba asupra mobilurilor deciziei sale, chiar dacă ea este rezonabilă. Practic, istoria merge dincolo de interpretarea raţională, mai ales în trei ipoteze: sau motivele sînt nesigure (ce a vrut?), sau par prea puţin rezonabile (n-ar fi trebuit să acţioneze astfel), sau personajul istoric, prin el însuşi, interesează (un mare om).

Adică mai simplu şi mai concis, am descompus logic formele diferite de înţelegere, de fapt mai mult sau mai puţin încurcate. Este uşor de arătat că nu este vorba aici de o construcţie arbitrară. De altminteri, este suficient ca fiecare să se întrebe: cum îşi dă el seama în sinea lui de conduita celuilalt, decît mai întîi presupunînd intenţii şi apoi corelînd aceste intenţii cu impulsurile? Aceste distincţii abstracte se limitează să pună în ordine demersurile spontane ale celor care înţeleg acţiunile umane, adică ale fiecăruia dintre noi în acelaşi timp cu cele ale istoricului.

*

Să examinăm mai întîi interpretarea fragmentară, psihologică sau raţională. În conformitate cu analizele anterioare, ne-am afla mereu în prezenţa unei pluralităţi de motive şi a unei incertitudini

a mobilurilor, pluralitate insurmontabilă de vreme ce reconstrucția, ulterioară, n-ar putea ajunge la intenția unică, presupunînd chiar că actorul a conceput un singur proiect, iar incertitudinea este legată de echivocul mobilurilor și de posibilitatea de a continua regresia la infinit.

Așa cum am arătat, deciziile istorice prezintă aceleași caracteristici. Nu trebuie să reîncepem analiza, ci doar să notăm cîteva trăsături distinctive.

În istoria generală, interpretarea mobilurilor utilizează cel mai adesea psihologia obișnuită. Uneori, ea se mărginește să transpună, în termeni psihologici, faptele observate. Intrigile unui parlamentar se explică prin ambiție, trădarea lui Mirabeau prin nevoia de bani. Chiar și atunci cînd analizează mai profund personajul, ea rămîne aproape întotdeauna mai aproape de experiența trăită decît de știință. Într-o lucrare recentă, ca *Révolution française* de Mathiez, nu întîlnim absolut deloc termeni împrumutați dintr-o psihologie așa-numită științifică. Sentimentele elementare — frica, ambiția, excesul — combinate cu motivele raționale și impulsurile necugetate, sînt suficiente pentru a prezenta conduitele, totuși atît de diferite și de individualizate, din această epocă.

Nu rezultă că o decizie particulară, de exemplu cea luată de Robespierre de a-l pune sub acuzare pe Danton, se explică fără echivoc. Dacă depășim interpretarea rațională, dacă nu admitem că decizia traduce doar dorința de a apăra revoluția eliminîndu-i pe trădători și pe corupți, ne imaginăm imediat un mobil: rivalitatea dintre conducătorii revoluționari. În majoritatea cazurilor, totuși, un mobil verosimil nu lipsește. Cum să transformăm această verosimilitate în adevăr? Arătînd că este conformă cu documentele? Fără îndoială, dar documentele nu ne furnizează *un* mobil, ci *niște* mobiluri. Căci, indiferent că relatarea este a celui interesat sau a observatorului, mărturia trebuie să fie critică întotdeauna. Desigur, relația stabilită, gelozie–dorință de a dăuna, este exemplul unei înlănțuiri tipice. Aceasta ar juca oarecum rolul legii care garantează necesitatea succesiunii singulare. În acest sens, explicația prin mobiluri, parțială dar bazată pe documente și garantată de o regulă (mai mult sau mai puțin vagă), ar trece drept obiectivă.

Din păcate, această obiectivitate — la care ne-am referit legat de cunoașterea de sine — rămîne doar teoretică, deoarece nu suprimă nici pluralitatea mobilurilor conceptibile și compatibile

cu sursele, nici arbitrarul alegerii*. Cu atît mai mult cu cît motivele mobilurilor sînt întotdeauna multiple, insesizabile chiar pentru actor. În favoarea acestei incertitudini, preferinţele istoricilor se manifestă naiv; istoria care se predă este plină de personaje demne de romane populare, eroi şi trădători, buni şi răi defilează pe scenă, unii împovăraţi de crime, alţii plini de virtuţi. Istoriografia recentă, aşa-zis ştiinţifică, a Revoluţiei franceze este plină de asemenea conflicte dintre care cel mai celebru este cel dintre „dantonişti" şi „robespierrişti". Cel bun acţionează în interesul ideii revoluţionare (tip de interpretare raţională ce tinde spre anonimat, sau îl înhaţă pe individul prezentat ca apărător al unei cauze). Cel rău cedează întotdeauna pasiunilor sale; chiar atunci cînd conduita sa este oportună şi eficace, se incriminează mobilurile personale.

Unul dintre argumentele cele mai frapante ale celor care critică ştiinţa istorică se bazează pe această imposibilitate de a cunoaşte conştiinţele actorilor, adică de a explica actele care se confundă cu evenimentele.

În realitate, această ignoranţă este departe de a fi atît de gravă pe cît se crede de obicei. În primul rînd, istoricul nu întîlneşte atît de des aceste decizii a căror cauză o caută în zadar. Majoritatea actelor dintr-o relatare urmăresc scopuri cunoscute de toţi. Intenţiile generalului, soldatului, negustorului, ale tuturor celor ce îndeplinesc o funcţie socială, exercită o activitate specializată, sînt clare de la bun început. Conduita economică apare ca tipul unei conduite inteligibile avînd un anumit scop. Interpretarea raţională se desfăşoară fără să se întîlnească obstacole atîta vreme cît *celălalt* rămîne anonim sau raţional.

Desigur, se va obiecta pe bună dreptate că indivizii nu *se adaptează* întotdeauna împrejurărilor, că nu suportă pasiv presiunea celorlalţi şi a evenimentelor. Este imposibil să se interpreteze conduita incoerentă a lui Ludovic al XVI-lea, între convocarea Statelor Generale şi 10 august, fără să se înţeleagă amestecul de laşitate şi de răbdare, de machiavelism şi de supunere, care se manifestă în atitudinile sale contradictorii. Şi dacă se ia una dintre deciziile sale (de exemplu aceea de a se opune prin veto unui decret al Adunării Legislative), vom avea de ales fără îndoială între *interpretările raţionale* (şi într-o măsură şi mai mare între mobiluri). Istoria politicii se loveşte fără încetare de asemenea decizii care exprimă persoana mai mult decît mediul.

* Mai ales al alegerii sistemului.

Care este importanța acestor incertitudini? Indiferent că Ludovic al XVI-lea a fost de bună-credință sau a fost ipocrit, faptele sînt fapte. El a respins unele decrete, a acceptat altele, a jurat credință Constituției și a încercat să fugă. Oare nu trebuie să se facă o distincție între intențiile imanente actelor și gîndurile ascunse care le-au precedat sau însoțit pe acestea și pe care istoricul poate să le neglijeze? Gesturile, chiar și cele mai simple, nu sînt inteligibile decît prin conștiințe (mișcările mîinii prin semnificația cuvintelor scrise), dar ceea ce contează sînt numai motivele traduse în acte.

Ar fi poate sentențios să se afirme că istoricul nu se interesează de ceea ce n-a devenit exterior observabil, cu atît mai mult cu cît limitele dintre intențiile realizate și intențiile zădărnicite sînt trasate defectuos. Stările de conștiință fac parte din obiect și întrerupem adesea relatarea faptelor pentru a le înțelege și a le elucida. Dar aceste tentative sînt cel puțin sugerate de materie, noi întrerupem continuitatea evenimentelor atunci cînd ea pare efectiv întreruptă de intervenția unei persoane, ne intrigă un motiv care nu coincide cu actul, invocăm mobilurile pentru a suplini insuficiențele interpretării raționale. În toate aceste cazuri, pluralitatea și incertitudinea sînt, ca să ne exprimăm astfel, date în documente, în viața însăși. Misiunea pe care trebuie s-o îndeplinească și pe care o îndeplinește într-adevăr istoricul este de a dovedi această intervenție sau această contradicție, oricît de echivoce ar fi rezultatele la care ajunge.

Ne imaginăm în general că persoana interesată ne-ar fi putut spune adevărul absolut. De fapt, actorul reconstruiește ulterior, asemenea istoricului, durata conștiinței sale. Adesea, el știe mai bine decît observatorul, mai ales decît cel aflat la distanță ce a vrut (scopurile pe care le-a conceput înainte de acționa). Dar această superioritate se referă la informațiile de care dispune, nu la un fel de infailibilitate sau de stare de grație. Totodată, se observă că, în cazul în care nu lipsesc mărturiile, incertitudinea nu indică un eșec al științei, ci reproduce un fel de ambiguitate, legată de esența conștiinței umane și de intervalul care desparte întotdeauna cunoașterea de viață.

Conform analizelor precedente, interpretarea fragmentară ar fi mai degrabă incertă decît relativă (în favoarea acestei incertitudini, parțialitatea își ia frîu liber). O interpretare totală, psihologică sau rațională, ține oare esențialmente de interpret?

Pentru interpretarea unei conduite, punem în formă logică deliberarea care, teoretic, a precedat-o şi care rămăsese, poate, implicită. Trebuie să ne punem în locul *celuilalt*, să stabilim ceea ce ştia, să înţelegem ce a vrut. Dacă stabilim o legătură între un act şi o persoană, este vorba de o întreagă cunoaştere şi o întreagă ierarhie de valori pe care avem dreptul de a le reconstitui. Misiune imposibilă, exterioară ştiinţei? Nicidecum: de fapt, de vreme ce este vorba de oameni sau de perioade îndepărtate, nu avem altă soluţie. Înţelegerea istorică se lărgeşte, ea tinde mai puţin să descifreze indivizi cît să îmbrăţişeze o concepţie despre lume.

Pentru ilustrarea acestor remarci este suficient un exemplu. Lucrările lui Lévy-Bruhl au ca scop tocmai regăsirea logicii originare căreia i se supunea spiritul primitiv. Efortul de dezrădăcinare este împins cît mai departe posibil. În loc să se interpreteze reacţiile *celuilalt* în lumina tehnicii sau a moralei noastre, s-ar interzice să se amestece aceste două *mentalităţi*. Prin scrupulozitatea metodei s-ar admite că ele sînt străine una de cealaltă.[1]

Dar nu există oare contradicţie între alteritatea admisă şi fidelitatea postulată. Oare putem să gîndim acum aşa cum gîndea primitivul? Să ierarhizăm valorile aşa cum o făcea el? Remarcăm în primul rînd o incapacitate întrucîtva practică (datorată insuficienţei informaţiilor sau unei deficienţe a imaginaţiei noastre). Detaşarea de sine şi simpatia faţă de celălalt necesită însuşiri rare şi care nu ajung poate niciodată să se manifeste. Dar nu aceasta este problema. Întrucît nu este vorba de a împărtăşi sentimentele celuilalt, ci de a reconstrui sistemul inteligenţei şi moralităţii sale, nu s-ar putea nega, în principiu, posibilitatea de a înţelege (cu condiţia să existe un minim de comuniune între două universuri de gîndire). Relativitatea riscă să se reintroducă printr-un alt mijloc indirect. Să admitem exactitatea etnologului. Este adevărat că modul de gîndire, izolat de el, nu există atît pentru primitiv cît şi pentru interpret. Pentru omul civilizat, primitivul este *celălalt*. Această relaţie impune alegerea conceptelor folosite. Lévy-Bruhl utilizează categoriile sub forma lor modernă, cauză secundară (antecedent regulat şi nu forţă eficace), principiul identităţii, pentru a defini, prin contrast, forţele animate şi participarea concepute de primitiv. Totodată, se imaginează un sistem de referinţă şi altă selecţie, adică interpretare (chiar dacă se presupune că aceasta este strict conformă cu documentele).

Această relativitate mi se pare, în fond, inevitabilă, ea se deduce din rezultatele obţinute în capitolul precedent. Interpretul,

spuneam noi, se angajează în interpretarea pe care o propune, deoarece ideile nu există decît printr-un spirit, iar două spirite nu ajung să coincidă niciodată. Interpretul conştiinţelor nu consideră ca obiect ideea ca atare, el nu cunoaşte decît ideile trăite, dar nu trece mai puţin prin interpretarea raţională, iar aceasta este solidară cu istoricul care, chiar pentru a se opune, înţelege întotdeauna universul *celuilalt* în şi prin al său. Imaginea *celuilalt*, în ştiinţă ca şi în viaţă, reflectă întotdeauna comunicarea dintre două persoane.

Să abandonăm, se va spune, viziunea globală arbitrarului biografului. Psihologia ştiinţifică (de exemplu psihanaliza) nu permite oare să se stabilească *obiectiv* caracterul şi istoria individului?

Fără a intra într-un studiu care ne-ar îndepărta de obiectul nostru, vom nota mai întîi că o interpretare psihanalitică este, prin natura sa, parţială, ea nici nu le elimină, nici nu le devalorizează pe celelalte: asceza religioasă pe care psihanalistul o reduce la o sublimare rămîne, ca atare, oferită psihologului sau istoricului religiei. Pe de altă parte, psihanaliza unui caz particular depinde întotdeauna de teoria psihologică a istoricului: interpretarea nu va fi aşadar univocă decît dacă o teorie unică va fi admisă şi demonstrată. În fine, ea nu ajunge la adevăr decît dacă dispune de suficiente documente. Or, acestea, în cazul personajelor istorice, lipsesc prin definiţie, deoarece numai *analiza* (în sens medical) ar fi capabilă să le furnizeze. În ciuda acestor rezerve, presupunînd că sînt întrunite aceste condiţii, presupunînd că observatorul îşi reduce *ecuaţia personală*, înţelegerea psihologică se ridică la obiectivitate, deşi, ca orice cunoaştere ştiinţifică, ea este încheiată, pentru că noi nu înţelegem niciodată experienţele primare, iar explorarea inconştientului este nedefinită. Relaţiile stabilite între excitaţii şi reacţii, sentimente şi *pulsiuni**, pulsiuni şi gînduri conştiente, nu sînt mai puţin adevărate, aşa cum este adevărată judecata asupra faptelor şi a succesiunilor conforme unor legi, confirmată de mărturii.

A fortiori, într-o împrejurare dată, interpretul, mai perspicace decît actorul este capabil să înţeleagă dorinţa autentică în ciuda justificării. Echivocurile conştiinţei de sine indică mai întîi pentru psiholog o complicare a documentelor, nu o incertitudine insurmontabilă. Cu condiţia de a se observa persoana, conduita sa şi

* Folosim termenul tehnic pentru care au optat psihanaliştii francezi.

afecţiunile sale, se ajunge la stabilirea în acelaşi timp a acţiunilor şi intenţiilor, a dorinţelor clare şi tendinţelor uneori neobservate de ea însăşi. Dar psihologul nu declară conştientul fictiv sau iluzoriu şi inconştientul real: justificarea este tot atît de reală ca şi dorinţa. Pe deasupra, dacă pulsiunea şi justificarea merg în acelaşi sens, este imposibil să se măsoare partea ce revine fiecăreia dintre ele în cadrul determinării. Dacă se contrazic, nu se poate nici să se prevadă decizia, nici să se ajungă retrospectiv de la acţiune la *pulsiunea* corespunzătoare. Motivele pe care şi le dau indivizii nu sînt ineficace.

În fine, aceste interpretări au valoare în măsura în care sînt stabilite de *analize* psihologice. În lipsă de *analize*, cercetarea mobilurilor, cel puţin în istorie, trebuie, pentru a fi obiectivă, să treacă prin interpretarea raţională (mai ales cînd este vorba de grupuri ale căror impulsuri mai degrabă ni le imaginăm decît le observăm).

Ajungem astfel la ultima problemă, cea mai interesantă, cea a raporturilor dintre cele două sisteme de interpretare.

Reamintim mai întîi o remarcă pe care am mai făcut-o. Preferinţele istoricului dictează alegerea sistemului. Explicaţia *de sus* şi explicaţia *de jos* reuşesc mereu. Reamintim formula: „pentru valeţi nu există oameni mari", căreia i-am opune o alta: „eşti întotdeauna un mare om pentru cineva". Luciditatea şi naivitatea, dorinţa de a umili sau de a înnobila se combină pentru a multiplica şi opune interpretări diferite ale unei aceleiaşi conduite.

Pe de altă parte, interpretarea mobilurilor poate apărea, în cel mai rău caz, spontan din observarea acţiunii: se caută mai curînd mobilurile decît motivele celui care, mînios, dă pumni. De drept, psihologia nu este mai prejos de comprehensiunea raţională, dar aceasta, în cazul de faţă, se limitează la intenţiile realizate care sînt date în percepţie. Prioritatea interpretării raţionale este deci o manieră generală.

În plus, în istorie, ea este, dacă ne putem exprima astfel, *privilegiată*, pentru că intervenţia mobilurilor tinde să desfiinţeze singularitatea fenomenului istoric. Toate revoluţiile se explică cu uşurinţă prin resentiment, deoarece toate prezintă, iniţial, situaţia claselor care justifică ipoteza, dar, totodată, se omite lucrul cel mai interesant, şi anume, de exemplu, trăsăturile care fac ca mişcarea muncitorească modernă să nu poată fi comparată cu sclavii lui Spartacus. Mai mult, libertatea istoricului nu cunoaşte limite.

Vom atribui un mobil josnic tuturor mişcărilor istorice pe care vrem să le depreciem, şi invers, un mobil nobil celor pe care vrem să le exaltăm. Trimitem în această privinţă la eseul lui Scheler despre resentiment[1]: revoluţionarii din secolul al XVIII-lea diminuează din invidie valorile superioare, creştinii care le învinge pe acestea prin umilinţă dovedesc eroism.[a] Decizie cu totul arbitrară, deoarece nici una din cele două doctrine, luate ca atare, nu implică resentimentul, iar oamenii, în ambele cazuri, aveau fără îndoială resentimente, ca toţi oamenii, în proporţii incerte.

Tratatul lui Pareto oferă un exemplu şi mai evident al sofismelor pe care le îngăduie oscilarea între cele două sisteme. *Logica* conduitelor ar trebui să fie măsurată după cunoştinţele şi valorile actorului. Or, Pareto merge de la interpretarea raţională la *reminiscenţe*, dar fără a căuta să înţeleagă semnificaţia pe care oamenii înşişi o dau actelor lor. În consecinţă, el amestecă fără încetare o critică a ideologiilor politice — critică solidară cu propria sa teorie — şi o psihologie a societăţii, psihologie străină istoriei, ce reţine doar caracterele universale şi justifică conservatismul fără speranţă. Să spunem că, pentru a conchide asupra motivelor pe baza mobilurilor, trebuie să înţelegem motivele din universul *celuilalt*: este suficient să-i atribuim celuilalt propriile preferinţe sau cunoştinţe pentru a-l face ipocrit sau absurd.[2]

Dar, se va spune, oare nu este posibil să se desprindă una sau mai multe psihologii istorice şi, ca urmare, să rămîi psiholog fără să contești istoria? Ne vom limita la cîteva remarci în legătură cu această problemă extrem de importantă. De fapt, aşa-numita psihologie istorică se limitează, de cele mai multe ori, la o interpretare raţională. Se ajunge să se simpatizeze cu un mod de a simţi sau de a reacţiona; dincolo de o concepţie despre lume, se înţelege viaţa care se desfăşura în lumea respectivă. Oare după aceea istoricul desprinde structura psihică a tipului de oameni? Să recunoaştem că mobilurile servesc, cel mai adesea, la explicarea unor conduite destul de lipsite de singularitatea lor pentru a intra imediat în reguli sau concepte generale.

Există studii de psihologie socială sau istorică, dacă prin aceasta înţelegem o descriere a caracterelor proprii unui grup sau unei epoci. Totodată, psihanaliştii aduc în discuţie permanenţa nevrozelor: în funcţie de educaţie, de condiţiile pe care le are copilul în primii ani de viaţă şi de interdicţiile colective, se dezvoltă alte complexe, sau cel puţin pulsiunile fundamentale se manifestă alt-

fel. Totuşi, nu se poate nega că explicaţia psihologică nu tinde să generalizeze faptele şi oamenii, adică, în ultimă analiză, să facă pe baza lor ilustrări sau exemple de adevăruri. În orice caz, presupunînd că se ajunge la particularizarea resentimentelor sau a revoltelor — ceea ce nu este cîtuşi de puţin exclus —, nu este mai puţin adevărat că orice psihologie, prin definiţie, se ridică la relaţii sau la noţiuni supraistorice: adevărata problemă este de a şti la ce nivel de formalism le atinge. (Oare complexul Oedip este un dat superior transformărilor istorice, oare nu trebuie, şi mai formal, să se vorbească de complexe create de raporturile, variabile în funcţie de societăţi, dintre copil şi persoanele aflate în preajma sa?)

Fie că este vorba de motive sau de mobiluri, istoricul trebuie să se detaşeze de sine şi să gîndească la fel ca celălalt, chiar dacă n-ar fi decît pentru a desprinde apoi impulsurile inconştiente. Numai în totalitatea lor, sistemele de fapte şi de valori trăite şi *analiza* persoanei ar fi de natură să depăşească incertitudinea inerentă interpretărilor fragmentare, dar interpretările globale, prin selecţia şi reconstrucţia pe care o implică, rămîn marcate de o inevitabilă relativitate.

*

Am presupus pînă acum că interpretul vrea să se pună în locul modelului său. Pentru biograf, nu este aceeaşi situaţie, deoarece el foloseşte simultan toate sistemele de interpretare. În consecinţă, echivocul depinde esenţialmente de locul atribuit fiecăruia dintre ele, şi totodată dispare ideea de adevăr.

Biograful nu acceptă naiv concepţia pe care cel care îl interesează a avut-o despre sine însuşi. Auguste Comte, de exemplu, se dezvăluie progresiv şi are un trecut în care fiinţele şi evenimentele sînt dispuse în funcţie de rolul şi semnificaţia pe care le-o rezervă religia omenirii. O astfel de biografie este un document pentru biograf. Dar o biografie, la rîndul ei, devine document pentru biograful viitor. Interpretarea cea mai completă, aceea care ar îmbina toate sistemele şi le-ar arăta legăturile, n-ar fi definitivă, deoarece valoarea dată fiecăruia, niciodată înscrisă în obiect, ar depinde totuşi de o decizie. După cum spuneam mai sus, pentru om nu există adevărul unei existenţe. Fiecare interpret compune o imagine. Numai Dumnezeu ar înţelege unitatea unei voinţe ultime.

IV

Comprehensiunea faptelor

Judecăţile a căror continuare o constituie expunerea de faţă au ca obiect, în primul rînd, evenimentele. Or, acestea nu sînt prin natura lor nici rezultatul unei decizii individuale, nici manifestarea unor idei. Oare reconstrucţia conceptuală scoate la lumină relaţii inteligibile, imanente realului, în cazurile în care nu conferă acţiuni actorilor?

Vom analiza mai întîi, pe baza unor exemple, comprehensiunea faptelor. După aceea ne vom strădui să precizăm condiţiile de obiectivitate.

*

Vom relua două exemple, tradiţionale: „*Ioan fără de Ţară a trecut pe aici*" (iată tot ce-l interesează pe istoric, s-a spus adesea), şi bătălia de la Marathon (sau cea de la Waterloo), exemplul favorit al lui Simmel şi al tuturor criticilor literari ai istoriei.[1] Oare putem vorbi, în acest caz, de comprehensiune obiectivă?

Dacă istoricul se limitează la a fixa evenimentul vizibil (Ioan fără de Ţară a trecut pe aici), acesta este de fapt sustras incertitudinii care se referă la cunoaşterea psihicului, dar totodată este lipsit de orice inteligibilitate intrinsecă, constatăm date materiale, a căror unitate este construită arbitrar de judecata istoricului. Lucrurile nu stau chiar aşa: nu este vorba doar de trecerea fizică, dacă ne putem exprima astfel, a lui Ioan fără de Ţară printr-un anumit loc, ci şi de intenţia de a trece pe acolo sau, mai precis, de actul de a merge dintr-un loc într-altul. Examinat în realitatea lui perceptibilă, faptul ar putea fi asimilabil căderii unei stînci; istoric, el este în acelaşi timp perceptibil şi inteligibil, deoarece, din formula ce serveşte la interpretarea lui, se reţine doar motivul realizat, se evită astfel echivocul fără a se renunţa la comprehensiune. În acest sens, constatarea, enunţarea unui fapt istoric — cel puţin din această categorie — ar ajunge la o obiectivitate integrală.

Dar, se va obiecta, celălalt exemplu ar da acelaşi rezultat? Dimpotrivă, decalajul dintre eveniment şi relatare nu apare aici

cu o asemenea evidenţă cu care scepticismul, sub diversele sale forme, de la Stendhal şi Tolstoi la Cru şi Valéry, invocă întotdeauna istoria militară.[1]

Vom lăsa deoparte problemele pe care le sugerează Tolstoi: nu contează rolul conducătorilor, istoricului îi revine să-l estimeze din nou în fiecare caz. (Vom explica numai tendinţa istoricului de a-l supraestima.) Nu vom pune nici măcar problema fidelităţii descrierilor, literare sau istorice. Mai întîi, este vorba aici de documente (şi de critica lor) pe care le-am înlăturat din cercetarea noastră. Apoi, cel puţin în cazul literaturii, ar trebui făcută distincţia dintre *adevărul detaliului* şi *veracitatea ansamblului*. Cu o acumulare de fapte exacte din punct de vedere material, nu se *comunică* neapărat o impresie autentică, nu se *restituie* întotdeauna adevărul uman al războiului. Or, noi am înlăturat problemele pe care le pune *expresia* istorică. Din critica literară, reţinem doar opoziţia dintre realul inform, haotic, accidental, şi ordinea relatării. Această reflectare de romancier (bătălia de la Moscova din *Război şi pace* sau bătălia de la Waterloo din *Mînăstirea din Parma*) se alătură analizelor logicianului. Simmel insistă, într-adevăr, asupra imposibilităţii de a izola *atomul*, imposibilitate pe baza căreia conchide în primul rînd asupra inexistenţei unor legi istorice (întrucît legile adevărate valorează cît elementele), apoi asupra existenţei unei limite a decupajului, deoarece pentru a restitui ştiinţei continuitatea devenirii trăite, trebuie ca fragmentele izolate să conserve suficientă durată şi singularitate.[2]

Vom fi acord că istoricul nu reuşeşte niciodată să detaşeze un *atom istoric* deoarece chiar şi gestul unui grenadir ne-ar trimite la trecutul omului şi la centrul evenimentului. Pe de altă parte, nu este mai puţin evident că istoricul *reconstruieşte* şi nu *reproduce* faptul. Dar, în definitiv, nu în aceasta constă deosebirea esenţială dintre faptul colectiv (cum ar fi o bătălie) şi un fapt individual, în ambele cazuri datul *material* prezintă aceeaşi multiplicitate; unitatea, fie că este opera percepţiei sau a amintirii, provine din spirit, ea rezultă dintr-un fel de *traducere conceptuală*. Deosebirea se referă la gradul de complexitate. Pluralitatea actorilor atrage după sine pluralitatea experienţelor trăite: fiecare a observat sau a resimţit evenimentul în felul său. Relatarea istoricului adoptă oare una dintre versiunile spontane sau depăşeşte relativitatea viziunilor şi impulsurile individuale? Este oare o perspectivă particulară sau o reconstituire obiectivă?

Bătălia trăită de general nu are nimic comun cu aceea pe care a dus-o simplul soldat. Fără îndoială că bătălia pe care o relatează istoricul este mult mai apropiată de primul decît de acesta din urmă, deoarece, pentru a sesiza inteligibilitatea ansamblului, trebuie cunoscute planurile de luptă şi ordinele venite de sus, căci mişcările trupelor, cel puţin la început, indică succesiunea acestor motive comprehensibile. Apoi se observă şocul şi se constată rezultatele: stînga a înaintat, centrul a fost străpuns. Relatarea nu are în vedere aşadar nici experienţa comandanţilor, nici pe cea a oamenilor, ea reţine cîte ceva din ambele, în linii mari proiectele şi comenzile unora, acţiunea celorlalţi. Ea se sustrage îndeosebi relativităţii conştiinţelor şi punctelor de vedere interesîndu-se de faptele vizibile, indiscutabile.

Traducerea conceptuală a acestor fapte (înţelegerea motivelor realizate în conduite) ne readuce la exemplul precedent. Intenţiile comandanţilor şi actele soldaţilor, într-o mare măsură, sînt reale şi comprehensibile din punct de vedere obiectiv (echivocul reapare dacă scormonim în conştiinţa comandantului, fie pentru a explica o anumită decizie inoportună, fie pentru a da la iveală intenţia ultimă a cărei intenţie realizată nu era decît termenul prim).

Fără nici o îndoială, bătălia văzută de istorie este *ideală*, în sensul că nu are realitate decît în spirit: este ea şi *idealizată*? În acest caz, este vorba mai puţin de un caracter al ştiinţei cît de o înclinaţie a savantului. Cum naratorul, din cauza unui naţionalism inconştient, se situează de o parte a cîmpului de bătălie (cu toate că ar trebui să se situeze, asemenea unui observator aerian, deasupra adversarilor), cum victoria apare în prelungirea unei strategii sau a unei tactici, lupta, în materialitatea sa, tinde să dispară, se neglijează morţii, răniţii, executanţii şi uneori chiar mijloacele tehnice, se alunecă pe nesimţite în legendă. De fapt, relatarea care, în textura ei inteligibilă, este opera istoricului, nu este din această cauză mai puţin valabilă pentru toţi.

Se impun doar două rezerve. Noi am considerat prima operaţiune prin care se construieşte un fapt (înaintarea flancului stîng), o *traducere conceptuală* şi nu o selecţie. Într-adevăr, nici un moment nu este eliminat, deşi nici unul nu este descris. Expresia noţională *reprezintă* o multitudine de daturi, sesizate în bloc, în ansamblul sau în rezultatul lor. Dar, în măsura în care, sub nivelul

faptului construit, istoricul notează cutare sau cutare episod, el alege liber. Se insistă adesea asupra acestei selecţii elementare ca şi cum aceasta ar fi de natură să compromită obiectivitatea. În realitate, aceste notaţii au în vedere îndeosebi să sugereze o atmosferă sau să evoce o situaţie. Nu contează caracterul arbitrar al alegerii. Pe de altă parte, conceptele cu ajutorul cărora organizăm retrospectiv bătălia riscă să poarte amprenta ştiinţei militare actuale, ca şi cum înţelegerea de către noi a războiul modern ar fi denaturată de amintiri şi de tradiţie. Tehnici, strategii, tactici au evoluat: istoricul îşi proiectează poate propriile categorii în trecut. Un anacronism care conţine o parte de legitimitate, dacă actul a precedat conştientizarea, dacă teoria actuală lămureşte o conduită care îl ignora.

O ultimă obiecţie: oare bătălia în totalitatea ei este totuşi inteligibilă sau trebuie să constatăm, aşa cum constatăm că plouă sau că e timp frumos, victoria şi înfrîngerea? O bătălie are aceeaşi structură ca şi istoria în totalitatea ei. Constituită în acelaşi timp din intenţii rezonabile, din întîlniri imprevizibile, din forţe materiale, ea apare rînd pe rînd inteligibilă ca o conduită sau o acţiune umană, şi absurdă sau cel puţin determinată, ca şi căderea pietrelor sau lupta dintre animale. Ea este sau nu comprehensibilă, în funcţie de nivelul la care ne situăm. Incoerenţei mişcărilor individuale îi succedă, datorită disciplinei trupelor sau a distanţei la care se află observatorul, viziunea ordonată a comandantului sau a istoricului. Dar aceste evenimente, deja organizate, nu se desfăşoară constant conform unui plan, din nou se produc accidente, în ultimă analiză oamenii se înfruntă şi curajul, mijloacele materiale sau zeiţa Fortuna hotărăsc. Bineînţeles, regăsim totuşi, la acest nivel, o logică. Dar cîteodată, ordinea dispare în haos, panica pune stăpînire pe mulţime. Şi ne întrebăm dacă faptele microscopice şi hazardurile, neglijate în folosul ansamblului, nu constituie realitatea autentică, eficace. Observăm pretutindeni voinţe sau reacţii rezonabile, iar rezultatul, pe care nimeni nu l-a dorit, surprinde. Misterul este în acelaşi timp la rădăcină şi la vîrf. Elementul şi totalitatea rămîn insesizabile, dar între aceşti doi termeni se construieşte cunoaşterea obiectivă.

*

Să examinăm două exemple total diferite de *evenimente instituționale* (adică evenimente din interiorul instituțiilor). Un director de bancă hotărăște să majoreze taxa de scont; un judecător pronunță o sentință. Pentru a înțelege aceste acte, nu contează psihologia acestor persoane ca atare, este suficientă cunoașterea sistemului juridic sau bancar. Caz particular în care interpretarea rațională se desfășoară în interiorul unei logici sociale.

Înțelegerea fragmentară a evenimentului economic este sustrasă echivocului conștiințelor. Tehnica conduitei, stabilită în scrieri, se expune observației exterioare. Informațiile de care interpretul are nevoie nu se referă la niște date exclusiv psihice. În exemplul ales, fiecare știe imediat obiectivul pe care-l are în vedere de obicei o asemenea măsură. Cercetarea s-ar referi la scopul precis căruia îi corespunde într-o situație determinată (limitarea speculației bancare, stoparea inflației de credite și a creșterii prețurilor, protejarea monedei etc.). Așa se face că împrejurările indică aproape întotdeauna scopul pe care-l descoperă istoricul prin studierea mediului. Interpretarea rațională a unui eveniment economic ajunge așadar la o validitate universală, ca traducerea conceptuală a unui fapt, cu diferența că economistul construiește mai puțin decît istoricul deoarece el descoperă, direct în realitate, relațiile inteligibile pe care se mulțumește să le reproducă.

Oare asemenea interpretare poate să fie prelungită la nesfîrșit? Bancherul, deliberînd, prevede, calculează reacțiile *celorlalți* față de acțiunea sa. Deci, în principiu, aceeași interpretare ar rămîne posibilă atîta timp cît conduita indivizilor se supune aceleiași logici pe care o observăm în acest exemplu, logică a interesului, a profitului maxim: sistemul s-ar preta la o reconstituire totală, în măsura în care influența exclusivă a dorinței și a raționalității economice i-ar asigura independența.

Asemenea ipoteze, după cum știm, nu corespund niciodată întru totul realului. Deja măsura referitoare la taxa de scont conține adeseori, cînd este inițiată sau cînd nu mai e în vigoare, o parte de iraționalitate (argumente exterioare raționalității economice). Mișcările capitalurilor flotante se supun în prezent mai puțin diferențelor dintre ratele dobînzii decît anticipării cîștigurilor sau pierderilor care ar rezulta dintr-o modificare a parităților mone-

tare. Să spunem că, în general, conduitele economice nu rămîn în totalitate conforme schemei (cu atît mai mult cu cît intervenţiile statului implică luarea în considerare a unor scopuri străine şi adeseori greşit precizate).

Dacă se face abstracţie de distanţa dintre omul concret şi *homo œconomicus*, dintre economia reală întotdeauna mai mult sau mai puţin influenţată de fenomene exterioare şi economia pură, s-ar putea oare dezvolta o *interpretare raţională totală*, universal valabilă? Pentru a răspunde, ar trebui să schiţăm o critică a teoriilor economice. Vom arăta numai de care date depinde răspunsul. Oare raţionalitatea este, pentru o societate sau pentru oricare societate, definită în mod univoc? Oare complexitatea situaţiilor şi a impulsurilor permite anticiparea unei decizii, odată admisă o anumită definiţie? Cu alte cuvinte, scopul şi mijloacele acţiunii sînt, chiar în mod abstract, suficient determinate ca să permită reconstruirea unei funcţionări ideale?

În orice caz, se menţine un decalaj între această reconstruire şi cursul evenimentelor. Istoricul foloseşte teoria, însă ca mijloc pentru a ajunge la concret.

Actul juridic este mai complex. Dacă luăm în considerare un contract dintre doi indivizi, trebuie să facem deosebire între contractul încheiat în semnificaţia sa legală, aşa cum l-ar interpreta un jurist ideal, şi intenţiile poate divergente ale celor doi parteneri, scopul pe care fiecare speră să-l atingă, valoarea pe care o dau înţelegerii lor (valoare care poate nu coincide cu validitatea admisibilă din punct de vedere juridic). Cu alte cuvinte, un act juridic între particulari comportă două înţelegeri, întotdeauna solidar indispensabile, una decurge din motivele părţilor, cealaltă rezidă în sistemul juridic. S-o numim pe prima a istoricului, pe cea de-a doua, a juristului, deoarece unul are în vedere sensul juridic trecînd prin sensul trăit, celălalt, invers, sensul trăit prin intermediul sensului juridic.

Actul judecătorului prezintă o complexitate mai mare: rezultatul este adeseori obiectiv perceptibil (acuzatul este condamnat la un număr de ani de închisoare sau la plata unei despăgubiri), dar aceste date perceptibile traduc hotărîrea care se defineşte printr-o interpretare a unui caz particular în funcţie de regulile existente, interpretare ce presupune totodată pe cea a textelor şi actelor (uneori şi a conştiinţelor celorlalţi).

Înţelegerea fragmentară, fie că este a unui contractant sau a unui judecător, ne readuce la cazuri deja studiate. Ea evită echivocul conştiinţelor atunci cînd se mărgineşte la sensurile consemnate în texte (ale contractului sau ale legilor), fără să meargă pînă la motivele celor interesaţi sau ale legislatorilor. Întotdeauna, fie că provine de la istoric sau de la jurist, ea apare ca o reconstrucţie fie a unui ansamblu juridic, fie a experienţelor juridice trăite. Obiectivă, de fapt şi de drept, dacă se interesează de faptele perceptibile, incertă dacă intenţiile persoanelor trebuie să fie puse în cauză, obiectivă de drept dacă nu de fapt, dacă sensul juridic (al unui text, al unui act privat sau al unei legi) trebuie să fie univoc.

Nu ne interesează, pentru scopul nostru, să continuăm sau să aprofundăm aceste analize, extrem de complicate în detaliu, date fiind formele multiple ale comprehensiunii juridice. Ne interesează numai să punem, pentru drept, aceeaşi întrebare ca pentru economie, şi anume posibilitatea unei interpretări totale universal valabile. Nu pentru că ea comportă acelaşi răspuns, ci, dimpotrivă, pentru că duce la remarci cu totul diferite. Sistemul economic ar fi în acelaşi timp raţional şi real. Sistemul juridic reconstruit de istoric ar fi ideal sau cel puţin ideatic.

Noţiunea de *realitate juridică* este echivocă. Sau, într-adevăr, se consideră efectiv conduita oamenilor. Dreptul economic real al unei epoci este dreptul care a fost efectiv aplicat în epoca respectivă. Existenţa unei reguli se defineşte din exterior prin probabilitatea sancţiunilor în cazul nerespectării ei. O astfel de realitate ar fi multiplă, incoerentă, constituită în acelaşi timp din acte observabile şi din stări psihologice. Comprehensiunea juridică fragmentară ar fi un caz particular al oricărei comprehensiuni istorice, fie a conştiinţelor, fie a faptelor exteriorizate (cu singura complicaţie că interpretarea raţională ar trece prin nişte ansambluri cel puţin parţial raţionalizate). Sau, dimpotrivă, realitatea juridică este cea a imperativelor legale. Ştiinţa dreptului, reconstrucţie pe cît posibil la fel de raţională pe cît de coerentă a sistemului unei anumite legislaţii, ar fi ca formularea ideală a interpretării pe care o dă juristul. În acest caz ideologia s-ar defini în raport cu *dreptul pur*, cu existenţa spirituală a dreptului şi nu în raport cu viaţa*. Deosebirile dintre dreptul privat şi dreptul public, dintre drept şi

* Facem aluzie la doctrina lui H. Kelsen.

stat, ar fi ideologice (deşi gîndite de multe persoane şi prin urmare eficace), deoarece nu şi-ar găsi loc în edificiul inteligibil al dreptului aşa cum îl reconstituie savantul.[1]

Considerată ca atare, înţelegerea, fie a realităţii istorice, fie a realităţii pure a dreptului, poate ajunge la univocitate? Într-adevăr, pluralitatea sistemelor se separă cu greutate de pluralitatea din interiorul unui sistem. Presupunînd că există o experienţă juridică originară şi naivă, istoricul, pentru a o înţelege, o reconstruieşte, iar ştiinţa atribuie o unitate riguroasă unor date multiple şi adeseori contradictorii. Atît pentru a determina un obiect cît şi pentru a-l organiza, istoricul se angajează cel puţin prin conceptele pe care le utilizează. Indiferent că varietăţile se subordonează unei idei eterne a dreptului sau se confruntă în alteritatea lor, substituirea ordinii retrospective cu haosul actelor şi al stărilor psihologice leagă inevitabil istoria de teorie.

Aceste exemple sugerează, pare-se, două concluzii: în primul rînd, posibilitatea, datorită exteriorităţii tehnicii bancare şi a textelor juridice, de a constata şi de a înţelege obiectiv acte fără a stabili vreo corelaţie între ele şi conştiinţele individuale. Apoi, într-un moment sau altul, inevitabila întoarcere la psihologic pentru că un sistem social, niciodată închis în sine, se loveşte de forţe exterioare, şi mai ales pentru că realitatea însăşi apare cînd la nivelul ordinii inteligibile, cînd la acela al conduitelor şi al experienţelor trăite.

*

Se va obiecta pe bună dreptate la analiza noastră a comprehensiunii impersonale faptul că, total obiectivat, un eveniment încetează de a fi istoric, pentru că, istoric fiind, nu se confundă niciodată cu urmele sale materiale. El se prelungeşte prin repercusiunea sa asupra conştiinţelor. Consecinţele, politice şi sociale, ale fugii regelui sînt parte integrantă a faptului, astfel încît reuşim cu greutate să-i trasăm limitele.

Din acest punct de vedere, cercetările lui Simiand prezintă un caracter excepţional. Cifrele i-au permis să stabilească în ce împrejurări muncitorii şi întreprinzătorii consimt să sporească intensitatea muncii lor. Astfel, el a indicat o ierarhie a tendinţelor, corespunzătoare unui mod de acţiune socialmente definit. Obiecti-

varea, în acest caz, este totală, şi totuşi faptul, accesibil tuturor, rămîne istoric: actul nu se deosebeşte de rezultatele sale vizibile.[1]

Nici instituţiile, nici moravurile nu intră în această categorie. Şi unele şi celelalte, dimpotrivă, participă la echivocul conştiinţelor şi al ideilor. Pe deasupra, obiceiurile colective oferă dificultăţi specifice, pentru că par adeseori fără rost. Ele exprimă mai degrabă sensibilitatea decît utilitatea. Poate raţionale cîndva într-un sistem de credinţe, ele s-au menţinut prin forţa tradiţiei. Înţelegerea constă, în acest caz, mai puţin în regăsirea cunoaşterii sau a valorilor care le făceau inteligibile, cît în împărtăşirea evidenţelor, interpretarea simbolurilor, simpatizarea cu atitudinile umane.

Ca urmare, toate interpretările fragmentare pe care le-am diferenţiat ar deveni insuficiente. Le utilizăm, dar le depăşim. Este vorba de o viaţă totală pe care ne străduim s-o înţelegem, totalitate care se compune puţin cîte puţin din alăturarea acestor înţelegeri parţiale. Dar, totodată, avantajele obiectivării dispar. În ciuda documentelor acumulate, înţelegerea totală, afară numai dacă nu este intuitivă, accentuează rolul deciziei. Căci unitatea către care tinde, unitate a unei epoci sau a unei culturi, nu este decît sursa fictivă a operelor şi a actelor, singurele direct accesibile.

O idee fundamentală se desprinde, ni se pare, din analizele precedente: *descompunerea obiectului*. Nu există o *realitate istorică*, anterioară ştiinţei, pe care s-ar cuveni pur şi simplu s-o reproducem cu fidelitate. Realitatea istorică, pentru că este umană, este *echivocă* şi *inepuizabilă*. Echivoce, pluralitatea universurilor spirituale prin care se manifestă existenţa umană, diversitatea ansamblurilor în care iau loc ideile şi actele elementare. Inepuizabilă semnificaţia omului pentru om, a operei pentru interpreţi, a trecutului pentru prezentările succesive.

Cele trei demersuri pe care le-am deosebit, *reluarea* ideii, *construirea* faptului plecînd de la experienţa trăită, *organizarea* conştiinţelor, prezintă diferenţe. *Faptul construit*, limitat la trăsăturile sale sesizabile din exterior, scapă oricărei incertitudini, dar această obiectivitate este gîndită, nicidecum dată. Pe deasupra, chiar dacă neglijăm îmbogăţirea faptului prin urmările sale (analoage aceleia a ideii prin prelungirile sale), istoria, în acest sens, nu este niciodată obiectivă, pentru că, detaşîndu-se de oameni, îşi pierde esenţa.

Reluarea ideilor (în sensul larg al cuvîntului idee) are drept consecinţă imediată istoricitatea cunoaşterii istorice. Ideea pură se numeşte un sistem, ideea încă angajată în viaţă, o comprehensiune nouă. Una este reînnoită de înaintarea nedefinită a cunoaşterii, cealaltă de transformările imprevizibile ale existenţei. De unde imposibilitatea de a separa cunoaşterea trecutului de devenirea spiritului.

Cît despre organizarea conştiinţelor, ea reuşeşte inevitabil să marcheze o relaţie. Fiinţa pe care o regîndim este, pentru noi, *celălalt* sau *acelaşi*, îl îndepărtăm sau îl apropiem de noi, este

modelul sau este dușmanul. Chiar dacă ar fi indiferent, pentru noi totuși ar fi la fel.

În fiecare caz am observat de asemenea efortul necesar de detașare, către obiectivitate. Cunoașterea care ar alege un sistem conform unor preferințe subiective (explicația rațională pentru creștere, explicația dată de mobiluri pentru scădere) ar fi parțială, ar omite să reconstruiască sistemul valorilor sau al cunoașterii care permite simpatizarea cu actorul. Totodată, comprehensiunea ideilor ar deveni arbitrară, dacă s-ar elibera complet de psihologia autorului și ar ajunge să confunde epocile și universurile, sub pretext că reînvie trecutul sau desprinde adevărul etern al operelor.

Această dialectică a detașării și a aproprierii tinde să consacre mult mai puțin incertitudinea interpretării decît libertatea spiritului (la care istoricul participă în calitate de creator), ea dezvăluie țelul autentic al științei istorice. Aceasta, ca orice reflecție, este, ca să spunem așa, pe cît de practică, pe atît de teoretică. Ideile pe care le cercetăm, vrem să le integrăm în sistemul actual, monumentele transmise sînt chemate să ne îmbogățească cultura, existențele pe care le reconstituim trebuie să servească drept exemple sau drept referințe, întrucît omul nu se recunoaște și nu se determină decît prin confruntare.

Obiectivitatea este poate dincolo de această relativitate. Așa cum unitatea relatării ar învinge, dar nu ar subaprecia pluralitatea universurilor spirituale, tot astfel înțelegerea, fără a suprima renașterea operelor, s-ar ridica la o validitate din ce în ce mai mare, subordonată aceleia a prezentului și a teoriei. Adevărul actualmente știut ar permite sesizarea adevărului cuceririlor anterioare.[1]

PARTEA A TREIA

EVOLUȚIA ȘI PLURALITATEA PERSPECTIVELOR

Fragmentară sau globală, comprehensiunea pe care am studiat-o în partea precedentă era totuși statică. Inevitabil, analiza noastră a rămas abstractă și, ca să ne exprimăm astfel, artificială. Comparăm, conform schemei clasice, subiectul și obiectul, în scopul de a măsura intervalul dintre trăire și construcție, model și portret. A sosit momentul de a restabili continuitatea: istoricul și ființa istorică diferă, dar aparțin unui aceluiași întreg. Astfel reintegrăm dimensiunea constitutivă a realității istorice care este *evoluția*.

Riguros, termenul de evoluție se aplică ontogenezei, dezvoltării virtualităților înscrise în germen. Unitatea ține simultan de identitatea ființei care se transformă, de solidaritatea fazelor succesive, în fine de orientarea ireversibilă a procesului spre un scop implicat de starea inițială dacă nu inclus în el. Ar trebui așadar, în primul rînd, să ne întrebăm în ce măsură mișcările istorice merită calificativul de evoluție. Trei criterii ar fi decisive: oare schimbările se desfășoară într-una și aceeași ființă care durează? Oare principiul acestor schimbări este intern în raport cu această ființă? Care sînt relațiile dintre diverse momente și, în particular, dintre starea inițială și starea finală?

Această problemă, pe care o putem desemna sub numele de *natură a evoluției istorice*, se pune într-adevăr. Dar n-o vom aborda direct, raportînd diversele forme ale devenirii la caracterele tipice ale evoluției. Într-adevăr, nu punem întotdeauna accentul pe dezvoltarea formelor articulate, subliniem fecunditatea timpului. Noutatea formelor, și nu prezența lor anterioară în embrion, apare esențială. În paradoxala alăturare de cuvinte *evoluție creatoare*, nuanța creatoare o domină pe cea de evoluție, așa cum epigeneza domină preformarea. Am mai putea să spunem totuși

că luăm drept model filogeneza și nicidecum ontogeneza. Mișcările istorice ar trebui așadar să fie măsurate în funcție de două criterii divergente: cel al unității și al continuității pe de o parte, cel al profunzimii schimbărilor, pe de alta.

De altfel, folosirea simultană a acestor două criterii n-ar fi suficientă. Problema decisivă ar fi încă o dată alternativa între obiectiv și subiectiv. Aici, ca peste tot, știința, inseparabilă de realitate, comportă două interpretări contradictorii. Sau se insistă asupra activității istoricului: oare nu este de ajuns să se alăture niște transformări economice pentru a da naștere ficțiunii unei evoluții economice? Traducerea conceptuală este suficientă pentru a conferi evenimentelor o anumită unitate. Optica spectatorului retrospectiv care vede trecutul tinzînd către prezent, dă o direcție devenirii. Sau, dimpotrivă, se examinează mișcarea însăși, a Germaniei către un regim autoritar, a capitalismului către o economie dirijată. Oare relatarea nu se limitează să reproducă ansamblul înscris în obiect? Ca și în ceea ce privește animalele, evoluția, în ceea ce privește oamenii, ar fi un dat primar.

Am vrea să evităm atît un decret metafizic cît și o conciliere pur logică (asemenea celei ce ar consta în calificarea evoluției istorice ca *wertbezogen*, adică raportată la valori).[1] Vom recurge așadar, încă o dată, la descriere. Ea ne permite să înlăturăm imediat soluțiile schematice. De exemplu, în numele nominalismului, unii adoptă teza subiectivă. Or, fără îndoială, confruntată cu ontogeneza, evoluția istorică este întotdeauna, într-o anumită măsură, metaforică, ea nu are, ca purtător, o individualitate biologică, dar n-am conchide cu certitudine că unitatea devenirii este complet fictivă (chiar dacă aceasta se descompune, la analiză, într-o multitudine de fapte individuale). Cu alte cuvinte, admitem, în punctul de plecare, obiectivitatea evoluțiilor ca ansambluri, dar și pluralitatea și echivocul lor. Istoricul nu alcătuiește artificial totalități cu ajutorul unor elemente dispersate și incoerente, ci realcătuiește totalități imanente lumii istorice.

La drept vorbind, acest arbitraj nu constituie obiectivul propriu-zis al studiului nostru. Noi ne străduim să arătăm limitele cunoașterii obiective. Considerarea evoluției pune două probleme: în ce sens este raportat trecutul la prezent? Oare această referire la viitor este un principiu al relativității și incertitudinii, sau, dimpotrivă, permite să desprindem, posterior vieții, adevărul istoriei?

Vom relua diferenţierile făcute în partea precedentă şi vom merge de la înţelegerea ideilor la istoria ideilor (capitolul 1), de la comprehensiunea impersonală la relatarea şi la istoria faptelor (capitolul 2). În capitolul 3 vom confrunta cele două interpretări posibile ale raţionalităţii retrospective; în fine, în ultimul capitol, vom examina problema în cazul cel mai complex, acela al evoluţiei istorice.

I
Istoria ideilor

Reluăm problemele *istoriei ideilor* de la stadiul în care le-am lăsat în capitolul 2 din partea precedentă. Am arătat că istoricul are în vedere ideile ca atare precum şi conştiinţele prin idei, că el însuşi trebuie să-şi determine obiectul prin alegerea unei *teorii.* Am indicat totodată decalajul dintre sensul trăit şi sensul retrospectiv, decalaj care este principiul reînnoirii postume a operelor.

Ne vom strădui în primul rînd să precizăm natura şi conţinutul acestor teorii anterioare investigaţiei. Ne vom întreba dacă istoria-realitate a ştiinţei sau a filozofiei nu impune de la sine o anumită *teorie.* Vom arăta ce semnifică *perspectiva* în interiorul unui anumit sistem, în fine vom indica solidaritatea dintre cunoaşterea istorică şi istoria însăşi, solidaritate care confirmă un anumit obiectivism, fără a suprima pluralitatea perspectivelor.

*

Să luăm exemplul ştiinţei: observăm în fapt diferite moduri de a-i evoca devenirea.[1] Ştiinţa pozitivă a Occidentului ar fi, în opinia lui Spengler, imputabilă singularităţii omului modern: voinţa faustiană de putere şi-a făurit instrumentul, tot aşa cum grecul a creat, despre matematică precum şi despre univers, o reprezentare statică şi armonioasă.[2] Alţi sociologi, fără să opună neapărat concepţii despre lume incompatibile, au stabilit o corelaţie între fizica mecanicistă şi o filozofie, care exprima ea însăşi o atitudine vitală sau relaţii sociale: înlocuirea relaţiilor cauzale cu esenţe şi calităţi implică decuparea arbitrară a naturii etalate pe un plan unic, lăsată pradă fără apărare tehnicii. În fine marxismul, fără departe de a vedea în dezvoltarea ştiinţei revelaţia progresivă a

Raţiunii, o raporta la capitalism. Ştiinţele naturii, fenomen istoric asemenea tuturor creaţiilor umane, ar fi inseparabile de un sistem economic.

Acest exemplu prezintă o simplitate particulară (şi de aceea ne limităm la acest rezumat brut al diverselor metode). Într-adevăr, toată lumea va recunoaşte drepturile interpretării interne precum şi pe cele ale interpretării sociologice. Se va refuza pe bună dreptate să se admită că sînt contradictorii sau incompatibile. Putem să înţelegem legile lui Kepler în psihologia autorului şi pe de altă parte să desprindem semnificaţia pe care ele o păstrează în fizica actuală. Totodată, într-un mod mai general, urmărim formarea *teoriei* moderne a ştiinţei pornind de la filozofiile naturii, în timp ce regăsim propoziţii formulate în acea epocă şi valabile încă şi astăzi. Istoricul merge pînă la stările de spirit şi la condiţiile sociale, fără a neglija valoarea operelor, adică adevărul lor.

Această combinaţie de interpretări diferite nu este particulară în cazul ştiinţei pozitive. În schimb, *teoria* ştiinţei are, comparativ cu *teoria* filozofiei, două privilegii. Nimeni nu discută existenţa unei ştiinţe ca atare, pe de altă parte, în civilizaţia noastră se recunoaşte ca atare ştiinţa de tip occidental (cel puţin în cazul matematicii şi al fizicii). Totodată, ştiinţa face prin ea însăşi discriminarea dintre fals şi adevărat, astfel încît asupra conţinutului actual al adevărului matematic sau fizic, acordul se stabileşte. Astfel sînt eliminate şi pluralitatea teoriilor, şi, în interiorul universului spiritual, echivocul. (Aceste afirmaţii ar trebui nuanţate: această certitudine nu se aplică decît în cazul rezultatelor brute şi al ecuaţiilor care le exprimă, reprezentările imaginative şi interpretările generale evoluează ca filozofia şi nu ca ştiinţa.)

Problema ritmului evoluţiei are aşadar un sens cu totul diferit, după cum ne gîndim la evoluţia ideilor ca atare sau la evoluţia ideilor ştiinţifice integrate în diferite epoci. În măsura în care trecutul ştiinţelor este raportat la prezent, devenirea ştiinţifică ia în mod inevitabil aspectul unui progres. *Teoria unui univers este totodată teoria evoluţiei acestui univers.* De vreme ce ştiinţa, în stadiul ei actual, este fie mai avansată, fie mai completă, decît ştiinţa anterioară, progresul este în mod inevitabil legea istoriei, cu condiţia să luăm cuvîntul progres în sensul larg: ne imaginăm prea simplu progresul ca o acumulare, cu toate că fizica se dezvoltă prin reînnoirea, prin reluarea unor principii în aparenţă dintre cele mai sigure.

În schimb, dacă examinăm ritmul în care, *de fapt*, s-a dezvoltat știința, vom constata regresii, discontinuități. O epocă a fost fertilă, o alta sterilă. Cunoștințe dobîndite au fost uitate, ideea însăși pe care ne-o facem despre știință și despre metodă a variat. Înseamnă oare aceasta că ritmul istoriei reale este dat doar de observare? Da, fără îndoială, dacă această istorie se rezumă la o juxtapunere de date: empirismului îi revine să stabilească la ce dată a fost formulată pentru prima oară cutare concepție. Dar istoria este de asemenea și mai ales organizarea de ansambluri și, în funcție de legătura pe care o stabilim între știință și culturi sau regimuri economice, aspectul mișcării va risca să se schimbe. Oare versiunile diferite pot să fie valabile în mod simultan? Desigur, din punct de vedere empiric, una poate fi considerată, cel puțin, mai verosimilă decît alta, s-ar demonstra că, de exemplu, condițiile determinante sînt mai degrabă sociale sau economice decît culturale. Dar, de drept, diversitatea condițiilor este de conceput și, totodată, pluralitatea interpretărilor pe care o filozofie a științei sau a istoriei generale ar putea să le ierarhizeze, dacă nu să le reducă la unitate.

Să examinăm acum istoria științei (ca atare): scapă ea oricărei relativități? Mai este, pare-se, un factor de reînnoire: starea actuală, care comandă organizarea concretă a trecutului, conferă adeseori rezultatelor vechi o valoare nouă concomitent cu un alt loc în edificiul cunoașterii. Concepția newtoniană despre emisii, multă vreme condamnată de experiență, a căpătat o semnificație care pînă nu demult îi era refuzată. În loc să amintim de o rivalitate tranșată în folosul unuia dintre adversari, observăm astăzi, în concluzie, un fel de reconciliere care suprimă conflictul însuși. Se va spune fără îndoială că exemplul are ca obiect o teorie și nu o lege. Dar istoria utilizează concepte mai mult sau mai puțin solidare cu aceste teorii care fac parte integrantă din cunoașterea pozitivă, și, prin urmare, ea ține de vicisitudinile lor. Atîta timp cît știința nu este încheiată, adică atîta timp cît omul continuă să trăiască, o cunoaștere este reînnoită fie prin consecințele ce se obțin din ea, fie prin ansamblul în care este inserată. Dacă numim *perspectivă* examinarea trecutului comandată de raportarea la prezent, istoria științei (ca atare) cunoaște perspectivele multiple și schimbătoare. Istoria — reconstituire a științei anterioare — este solidară cu istoria — devenire a științei. Conștiința pe care o

disciplină o capătă despre trecutul său nu este decît o formă a conştiinţei pe care o capătă ea însăşi.

În ultimă analiză, adevărata problemă ar fi aşadar *istoricitatea* ştiinţei (şi nu a istoriei ştiinţei). Desigur, ea s-a dezvoltat în timp, a fost supusă unor accidente exterioare, a deviat adeseori, s-a oprit, chiar a regresat. Dar matematicile sau fizica sînt oare ceea ce ar fi trebuit să fie în mod necesar sau, dimpotrivă, ceea ce a făcut din ele o istorie contingentă? Contingenţa pe care o avem în vedere nu mai este cea care provine din dependenţa lor faţă de psihologia umană sau socială, ci o contingenţă esenţială, comparabilă cu cea a invenţiei opusă descoperirii. Oare s-ar fi putut progresa după experienţa lui Michelson altfel decît prin ipoteza einsteiniană?[1] Este de la sine înţeles că nu pretindem să aducem soluţii aici: ne lipseşte competenţa şi răspunsul trebuie dat de specialişti. Ne-a interesat doar să extindem analiza pînă la acest punct: dacă sistemul este sau devine în mod progresiv necesar, istoria este definitiv eliminată, căci starea actuală ar putea să fie cuprinsă dintr-o dată de către un spirit mai puternic. Perspectiva ar dispărea (sau s-ar supune ea însăşi unui fel de progres) iar ştiinţa trecutului ar fi inutilă, în momentul în care istoria ar ajunge să dispară în adevărul supraistoric. O dată în plus, istoria-ştiinţă împărtăşeşte destinul istoriei reale.

*

În cazul filozofiei, dificultatea fundamentală constă în găsirea unei definiţii care să delimiteze cu aproximaţie domeniul care-i aparţine propriu-zis. Pe de altă parte, istoricul îşi determină obiectul alegînd o anumită teorie a filozofiei (care este şi o teorie a istoriei sale), dar această ultimă afirmaţie va întîmpina fără îndoială obiecţii, vom vedea aici un fel de scepticism sau de nihilism: dacă filozofia nu-şi dezvăluie natura în decursul istoriei sale, cum ar evita istoricul deciziile arbitrare?

Se va încerca o respingere din două puncte de vedere diferite: cel ce consideră istoria laboratorul filozofului va pretinde că istoria însăşi face discriminarea, iar istoricul de tendinţă pozitivă va ezita să recunoască acest rol al unei decizii inevitabil filozofice şi se va strădui să descopere în fapte legea devenirii.

Prima problemă este pusă în rîndurile următoare: „Care este natura acestei istorii? Rămîne ea neapărat, asemenea istoriei religiilor, o sursă de opinii specifice, legate de ascensiunea sau de declinul unui anumit grup social? Sau avem dreptul să spunem că, asemenea istoriei ştiinţelor, ea corespunde unui discernămînt progresiv între adevăr şi fals?*"[1] Fără îndoială, *istoria* trebuie înţeleasă în sensul obiectiv. Dar dacă *discernămîntul* nu apare la toţi (şi însăşi întrebarea dovedeşte că nu), istoria (în sens subiectiv: cunoaştere a trecutului filozofic) va trebui să-l facă. De unde remarca: „o asemenea întrebare nu face parte dintre cele care pot fi tranşate *a priori* de dialectica cuvintelor..."

Dialectica cuvintelor nu poate, este adevărat, să tranşeze *a priori* nici o întrebare, dar o astfel de exprimare ascunde prea uşor adevărata dificultate. Se cere *ştiinţei trecutului* să înlăture îndoiala care atinge esenţa mişcării filozofice. Istoricul va fi chemat să facă dovada că istoria (realitate) este un discernămînt progresiv între adevăr şi fals. Dar nu aceasta este una din chestiunile pe care metoda empirică le *tranşează a posteriori* prin acumularea de fapte. Şi, în măsura în care o tranşează, nu-i aşa că ea se orientează deja după răspunsul pe care trebuie să-l dea?

Ştiinţa realizează acest discernămînt deoarece dispune de un criteriu: verificarea experimentală. Care este criteriul *verificării filozofice*? În conformitate cu litera însăşi a doctrinei la care facem aluzie: istoria ştiinţelor. Vedem imediat motivul pentru care se respinge *dialectica cuvintelor*. Alegerea acestui criteriu este anterioară investigaţiei şi n-ar putea să fie justificată de ea; reprezintă o parte din decizia prin care fiecare istoric îşi determină obiectul adoptînd o anumită *teorie* despre universul spiritual. Într-adevăr, este limpede că istoria ştiinţelor nu permite discernerea adevărului filozofic decît cu condiţia de a se admite tocmai *teoria* despre care este vorba: şi anume că filozofia îşi epuizează vocaţia o dată cu conştientizarea progreselor ştiinţifice.

Dar, se va spune, ce rost are o asemenea decizie? Istoria ştiinţifică nu este nici *relatare*, nici *progres*, unul este anterior comprehensiunii, celălalt dincolo de metoda pozitivă. Filozofia, nu

---

* L. Brunschvicg, *De la vraie et de la fausse conversion. Revue de Métaphysique et de Morale,* 1931, p. 29.

trebuie să o definim, ci să-i culegem definiţiile multiple şi schimbătoare ce o situează între artă, religie şi ştiinţă. De altfel, termenul de filozofie este totuşi abstract şi sugerează o falsă problemă: ceea ce cunoaşte istoricul sînt oamenii care filozofează.

Fără nici o îndoială, aceste remarci sugerează *una* dintre metodele care se pot concepe. Atunci cînd este vorba de un autor, interesează *sensul trăit*, atunci cînd este vorba de ansamblu, se expune succesiunea doctrinelor şi a revoluţiilor din gîndire, la nivelul existenţelor colective. Se reduce partea postulatelor în măsura în care se face efortul de coincidenţă cu conştiinţele. Nu vom reveni asupra criticii pe care am schiţat-o în partea precedentă: sensul trăit este o ficţiune. Oricum, el indică o direcţie a efortului interpretativ: istoricul pozitiv are în vedere semnificaţia pe care creatorul a dat-o operei sale. Oare n-ar putea el să urmărească la fel devenirea, fără să mărească şi nici să limiteze complexitatea, multiplicitatea realului?

Trebuie să ne întrebăm dacă, în aceste condiţii, se menţine o *istorie a filozofiei*, şi anume dacă diversitatea observată prezintă minimul de unitate sau de continuitate care o constituie ca *istorie*. Concepţiile, obiectele, procedeele filozofiei se schimbă. Uneori ea se ocupă de totalitatea lucrurilor cognoscibile, alteori se reduce la o reflecţie despre ştiinţă. Uneori se confundă aproape cu religia, alteori i se opune şi pretinde autonomie. Desigur, prin comparaţie s-ar desprinde un anumit număr de trăsături ce caracterizează toate doctrinele numite îndeobşte filozofie, s-ar ajunge la o definiţie vagă de felul: meditaţie a omului asupra destinului său, asupra locului său în univers şi a problemelor ultime ale cunoaşterii şi existenţei. Dar, în acest caz, se poate preciza dinainte ritmul mişcării: o astfel de filozofie trece prin alternative imprevizibile, îşi schimbă semnificaţia şi funcţia o dată cu epocile, este legată de alternările de entuziasm şi de înţelepciune, de romantism şi de raţionalism. Şi nu există nimic dincolo de aceste vicisitudini, în afară de omul însuşi, mereu punînd întrebări şi mereu neştiutor.

Acest refuz al deciziei echivalează aşadar cu o anumită decizie. Arătam, în cazul ştiinţei, că observă devenirea de fapt, dar se determină teoretic devenirea de drept (sau, dacă vrem, se observă devenirea ideilor angajate în viaţă, se determină devenirea ideilor ca atare). Distincţia este şi aici importantă. Se constată succesiunea şcolilor, dar ritmul intrinsec, progres, succesiune fără or-

dine, dialectică, aprofundare, antinomii eterne, este dat imediat de noţiunea filozofiei. De exemplu, filozofia concepută ca conştientizare a ştiinţei este bineînţeles *de drept* un progres (progres către descoperirea vocaţiei, progres către o conştientizare mai precisă şi mai lucidă).

Cît despre istoria pozitivă, ea oscilează între tradiţiile din care derivă şi pe care încearcă să le depăşească. Între istoria sectelor şi evoluţionism, ea caută o linie intermediară. Prima conduce la sectarism sau la scepticism, a doua consacră necesitatea timpului, ea urmăreşte în trecut apariţia progresivă a raţiunii. Istoria oamenilor se ridică la rangul de istorie a filozofiei în măsura în care reţine fie alternativa primei metode, fie raţionalitatea imanentă pe care o implică a doua. În ultimă analiză, istoria filozofiei traduce fie o întrebare mereu reînnoită, fie dezvoltarea cunoaşterii şi a înţelepciunii (şi totuşi în acest caz n-ar fi vorba decît de o istorie a omului care filozofează: unitatea n-ar proveni din filozofii, ci din tipuri psihologice sau din situaţii).

Toate aceste analize se rezumă la formula: „nu există filozofie în trecut decît pentru acela care filozofează" sau: „fiecare filozof are trecutul filozofiei sale". Formule care ni se par atît de banale şi de evidente, încît nu le-am fi notat dacă, de cele mai multe ori, nu s-ar încerca să fie evitate cerîndu-se ştiinţei înseşi (în acest caz ştiinţei istorice) să decidă. Există, într-adevăr, temerea că filozoful, dacă trebuie să descopere în acelaşi timp adevărul său şi istoria acestuia, se abandonează capriciilor esteticii sale personale.

Există, la originea acestei temeri, o neînţelegere. Prioritatea teoriei asupra istoriei este de drept. De fapt, teoria se elaborează pe măsură ce filozoful explorează trecutul. Prioritatea implică numai că faptele nu impun nici o doctrină şi că o propoziţie filozofică, chiar dacă ar fi vorba de formularea unei definiţii a filozofiei, nu poate admite altă dovadă decît filozofică, sau că filozofia se defineşte printr-o întrebare radicală, printr-o repunere în discuţie a tot.

*

Am putea lua alte exemple. În cazul artei, am observa pluralitatea *teoriilor* şi a *perspectivelor* care provin din traducerea conceptuală (istoria stilurilor), din raportarea la prezent dintr-o istorie

a spiritului sau în devenirea unui stil (punctul de sosire orientează întreaga mişcare). În acelaşi fel, istoria-ştiinţă ar ţine de ritmul istoriei reale, dialectica stilurilor se reproduce într-o dialectică (parţial independentă) a teoriei stilurilor, succesiunea operelor într-o succesiune, la fel de imprevizibilă, a interpretărilor lor, istoria reală şi istoria-ştiinţă având o anumită autonomie, dar subordonate de fapt destinului sufletelor (în sensul lui Dilthey).[1]

Ar fi lipsit de interes dacă am relua aceste analize care, la fel de schematice ca precedentele, n-ar aduce nimic nou. Pe de altă parte, în acest studiu general, ne limităm în mod necesar la principii. Este important să reluăm numai propoziţia cu care s-a încheiat partea precedentă, şi anume că istoria — realitate şi ştiinţă — nu există în sine, ci prin şi pentru istoric. Bibliotecile conţin manuscrisele unor texte considerate filozofice, documentele ne furnizează succesiuni sau ansambluri de concepţii, noi descoperim în fapte istorii elementare; dar n-am reuşi niciodată să alcătuim astfel o istorie a filozofiei, dacă prin decizia pe care o luăm în privinţa filozofiei, nu i-am da unitate şi evoluţie.

Să aplicăm acest rezultat la cazul religiei şi vom sesiza imediat problema cea mai dificilă. Se pare că nu există o istorie religioasă nici pentru necredincios, nici pentru credincios; pentru cel dintîi fiindcă religia nu are istorie, pentru celălalt fiindcă nu există o ordine religioasă transcendentă fenomenelor psihice sau sociale. Psihologie a experienţelor religioase, sociologie a bisericilor, răspîndire şi luptă a revelaţiei în lume, fără îndoială. Pentru ca o istorie să fie propriu-zis religioasă, ar trebui ca bisericile să fie schimbătoare în semnificaţia lor esenţială sau ca elanul oamenilor pentru credinţă să fie esenţa religiei. Dar bisericile păstrează şi transmit o revelaţie imuabilă. Dialogurile dintre indivizi solitari şi Dumnezeul lor, dispersate în timp, nu formează un tot. Iar credinţa nu este religioasă dacă nu vine de la Dumnezeu. În acest sens, dimensiunea istorică este fundamental opusă unei filozofii a transcendenţei.

II

Istoria evenimentelor şi a instituţiilor

Am analizat, în ultimul capitol al părţii precedente, comprehensiunea evenimentelor, obiectivate fie în interiorul sistemelor

sociale, fie prin traducerea conceptuală şi pentru istoric. Reluăm analiza din punctul în care ne-am oprit: cum sînt organizate aceste elemente pentru a se recompune devenirea?

Logica tradiţională utilizează noţiunea de *selecţie*. Istoricul alege dintre evenimentele stabilite în mod riguros, iar această alegere corespunde unor preferinţe subiective. Se uită de obicei să se critice însuşi conceptul de eveniment, ca şi cum elaborarea ar începe numai cu gruparea datelor. Dimpotrivă, dacă studiul nostru anterior este valabil, s-ar cuveni să facem distincţie între *traducerea conceptuală* şi *selecţia elementară* în primul rînd, *selecţia istorică* după aceea.

Vom expune teoria clasică a selecţiei şi ne vom strădui să arătăm cum, plecînd de la comprehensiunea impersonală, se constituie o perspectivă istorică.

*

Logicieni şi literaţi recunosc în egală măsură necesitatea unei alegeri. Aceştia, ostili istoriei, văd în ea condamnarea acestei discipline pseudopozitive; care este această pretinsă ştiinţă care, în loc să explice, povesteşte şi povesteşte după bunul său plac, de vreme ce reţine sau neglijează după voie informaţiile acumulate prin erudiţie. Cît despre logicieni, ei au discutat două probleme. S-au întrebat conform cărei norme se produce discriminarea: după *valoare* sau după *eficacitate?* Pe de altă parte, au vrut să desprindă consecinţele selecţiei pentru validitatea relatării: este ea principiu de universalitate (aceleaşi fapte în funcţie de un sistem valoric ar fi istorice pentru toţi) sau de relativitate (istoricul se angajează liber în întrebări pe care le pune trecutului şi care exprimă curiozitatea şi situaţia sa)? Este ea în fine obiectivă, în sensul că evoluţia însăşi s-ar ocupa de ea, asemenea memoriei care în mod spontan simplifică, rezumă, transfigurează? Am discutat îndelung, cu alt prilej, aceste concepţii, ne vom limita să amintim, cît mai pe scurt cu putinţă, rezultatele de care avem nevoie.

Teoria lui Rickert (selecţie prin valorile principii de universalitate) se mărgineşte să formuleze logic ideea banală: fiecare adună acele evenimente care, dintr-un motiv sau altul, îl *interesează*. Or, această formulare, pentru a fi fertilă din punct de vedere filozofic, trebuie să determine renunţarea la interesul pentru carac-

terul subiectiv al istoriei. Aceasta era într-adevăr intenţia lui Rickert, care credea că remarcă, cel puţin în interiorul unei anumite colectivităţi, un acord de fapt în privinţa valorilor, acord care ar garanta obiectivitatea alegerii. Am arătat că această soluţie, în realitate, rămîne iluzorie. Pentru ca aceleaşi fapte să apară efectiv în diferite relatări, ar trebui ca *toate* valorile epocii studiate să fie cunoscute. Pe deasupra, această obiectivitate logică, limitată la o epocă, presupune totuşi o detaşare totală a istoricului în raport cu propria sa societate, o fidelitate fără rezervă faţă de celălalt obiect: detaşare şi fidelitate care ni s-au părut, de drept şi de fapt, inaccesibile. Totodată, ideea de selecţie pe care a luat-o în considerare Rickert, este ideea obişnuită: dacă este vorba de grupare sau de organizare, teoria lui nu serveşte la nimic în momentul în care devine indispensabilă. Cu aceleaşi date, se compun vederile de ansamblu cele mai contradictorii.[1]

Nici aşa-zisa concepţie a *eficacităţii* nu ni se pare mai satisfăcătoare. Istorice ar fi numai faptele care au exercitat o acţiune asupra continuării devenirii. Dar cum se estimează această acţiune? În ce moment să ne plasăm? Ce termen de referinţă să utilizăm? Oare acţiunea asupra prezentului este cea care contează? Nici un istoric, în acest caz, nu aplică preceptul. Cîte evenimente păstrate de memoria colectivă nu mai au, cel puţin în aparenţă, nici o influenţă asupra prezentului. Din punct de vedere abstract, insuficienţa acestui criteriu este uşor de demonstrat: eficacitatea se măsoară în raport cu ceva, la o anumită dată. Sîntem aşadar trimişi la o altă alegere de care va depinde discernămîntul iniţial.[2]

Nu se poate spune că aceste două teorii nu corespund cel puţin parţial selecţiei practicate în mod real de istorici. Vom aduce dimpotrivă, pentru a le justifica şi pe una şi pe cealaltă, oricît de multe exemple. Lovitura de pumnal a lui Ravaillac sau cea a lui Charlotte Corday este istorică, nu este o lovitură a unui derbedeu pe o stradă întunecoasă. Acelaşi fenomen natural îşi găseşte sau nu loc în relatare, în funcţie de consecinţele umane pe care le-a avut: furtuna care a distrus Armada, cutremurul de pămînt de la Lisabona sînt istorice. Dar pe de altă parte, statuile lui Fidias sînt, pentru noi, imediat istorice. Cele două formule corespund ideilor clasice: semnificaţie istorică şi semnificaţie intrinsecă.

În ceea ce priveşte alternativa logică (selecţia este obiectivă sau subiectivă?), am adoptat a doua ipoteză. Subiectivitate care,

în gîndirea profundă a lui Weber, este mai puţin arbitrară decît istorică, imanentă cercetării ştiinţifice. Selecţia nu constă atît în înlăturarea anumitor date cît în *constituirea obiectului*, în *analiza valorilor*, în *definirea de tipuri ideale*, într-un cuvînt, în organizarea lumii istorice în funcţie de anumite întrebări definite concret. Weber a comis eroarea de a fi admis o deosebire radicală şi simplistă între două demersuri, selecţia şi cauzalitatea, încît a menţinut ficţiunea unei totale obiectivităţi.[1] În realitate, important este mai ales să se precizeze diversele aspecte ale selecţiei şi să se descrie elaborarea ansamblurilor.

Dacă ne limităm la formule abstracte, ne explicăm indiferenţa istoricilor faţă de criticile literare şi de demonstraţiile logice. Puţin le pasă, la urma urmei, dacă mantaua lui Frederic al II-lea dispare din memorie şi din cronici: nimeni nu va uita planul de bătălie. Ca urmare, alegerea ce li se reproşează, chiar dacă ei îi admit existenţa, rămîne în partea de dincoace a cercetării lor, în afara preocupărilor lor. Pentru a dovedi că determinarea esenţialului şi orientarea relatării sînt subiective, nu ne putem limita la nişte exemple elementare. Subiectul discuţiei îl constituie natura experienţei istorice.

*

Obiectivitatea comprehensiunii, în exemplul bătăliei, era de ordin particular. Ea era construită şi nicidecum pasivă, istoricul nu reproduce ceea ce s-a întîmplat, el nu retrăieşte şi nici nu reînvie vreuna dintre experienţele trăite, el relatează o bătălie ideală pe care ar fi putut-o sesiza un observator aerian, preocupat numai de înregistrarea acţiunilor şi a rezultatelor vizibile. Pentru individul situat la nivelul elementelor, aceste traduceri conceptuale nu devin posibile decît ulterior. Impresia sau viziunea contemporană sînt parţiale şi aproape întotdeauna părtinitoare, imparţialitatea necesită distanţă, dar distanţa permite oare şi depăşirea particularităţii? Sau, dimpotrivă, conceptualizarea şi retrospecţia sînt factori de relativitate?

Istoricul are tendinţa de a nu cunoaşte din trecut decît ceea ce a pregătit viitorul, între timp realizat. Dar el poate să reziste tentaţiei şi să regăsească evenimente fără consecinţe, decizii cărora

istoria nu le-a dat dreptate. Rezistența zadarnică la mișcare își găsește loc în știință. Dar dacă renunțăm la noțiunea banală de selecție, întrebarea se pune altfel; toate datele sînt păstrate, dar oare nu sînt *reprezentate* în mod diferit în funcție de viitorul pe care l-au avut efectiv?

Încă de la exemplul bătăliei, relatarea este orientată spre rezultat. Fără îndoială, se prezintă faptele ca atare: atîta teren cîștigat sau pierdut, atîtea pierderi, toți acești atomi materiali sînt fixați pentru totdeauna. Dar fiecare dintre ei este inserat într-un ansamblu, conduita soldatului în aceea a companiei sale, atacul flancului stîng în tactica generală; și totodată primele avantaje, în ziua bătăliei de la Waterloo, aparțin unui întreg ce se sfârșește și se definește prin derută. Accentuarea relatării, succesiunea episoadelor sînt comandate de o interpretare care nu este niciodată în întregime contemporană.

Am neglijat, pînă acum, caracterul retrospectiv al comprehensiunii, pentru că, în exemplul ales, scopul definitiv atins (de vreme ce se află în trecut) nu compromite validitatea interpretării. Dar, la toate nivelurile, se efectuează aceeași muncă. Istoricul pune în legătură faptele unele cu altele, construiește ansambluri spațiale și temporale care, prin definiție, tind spre viitor. Profet după eveniment, *el pune istoria în perspectivă*, iar perspectiva ei decurge din prezent, prezent adevărat sau prezent transportat fictiv în trecut, în orice caz posterior devenirii la care ne referim.

De altminteri, ideea este simplă și banală. Dacă nu ne-am fi străduit să o demonstrăm în mod riguros, ne-ar fi fost de-ajuns exemplele sau formulele. Ascensiunea lui Boulanger nu mai seamănă cu cea a lui Hitler, în momentul cînd acesta din urmă a luat puterea. Tentativa din 1923 a fost transfigurată de cel de-al III-lea Reich. Republica de la Weimar a devenit altceva, datorită dictaturii național-socialiste care i-a conferit provizoriu semnificația unei faze intermediare între două imperii. Experiența Frontului Popular va dezvălui progresiv viitorilor istorici adevărata sa importanță după cum va conduce la un regim social nou sau la reacțiune, ea va apărea și va fi autentic diferită, și de aceea nu există istorie a prezentului. Contemporanii sînt partizani și orbi, ca actorii sau victimele. Imparțialitatea pe care o așteaptă știința sau nu pretinde atît potolirea spiritelor sau acumularea documentelor, cît constatarea rezultatelor.[1]

*

Am schiţat, în linii mari, ideea de perspectivă. Se cuvine acum să o precizăm şi să o aprofundăm. Perspectiva pare diferită după cum observăm un fapt fragmentar plecînd de la împlinirea sa astăzi cunoscută, sau o evoluţie încă neîncheiată. Totodată, trebuie să se facă distincţie între *reînnoirea statică* a unei epoci transpuse într-un limbaj pe care-l sugerează o situaţie nouă, şi *reînnoirea istorică* pe care i-o aduc maestrului discipolii, unui regim regimul următor. În fine, se cuvine să reintroducem toată complexitatea obiectului. Orice fapt material este prin definiţie dobîndit, ireparabil. Dar evenimentul istoric interesează întotdeauna conştiinţele şi este legat, direct sau indirect, de prezent. Pluralitatea interpretărilor se alătură pluralităţii perspectivelor. Iar adevărata problemă devine aceea a intervalului dintre actul şi sufletul actorului, dintre devenire şi ideile pe care şi le fac oamenii despre ea.

Opoziţia dintre o evoluţie încheiată şi o evoluţie neîncheiată este absolută, dacă se compară două evoluţii fragmentare, boulangismul şi hitlerismul, de exemplu. Dar este suficient să se considere ansambluri mai vaste şi să fie integrate în ansamblul ultim, acela al istoriei umane, pentru a se alcătui o succesiune continuă.

Revoluţia franceză este, în sensul banal al termenului, încheiată de multă vreme. Dacă o vom considera absolut trecută, ne va apărea, în trăsăturile ei obiective, definitiv cristalizată. În schimb, de îndată ce vrem s-o înţelegem în însăşi viaţa ei, proiectăm inevitabil asupra ei umbra conflictelor noastre actuale. Nu are importanţă că majoritatea revoluţionarilor n-au gîndit conştient contradicţiile sociale dintre proletariat şi burghezie. Este suficient că aceste deosebiri permit interpretarea unui anumit număr de evenimente, astfel încît *istoria socialistă a revoluţiei* să fie legitimă, chiar dacă tinde să-i înţeleagă pe oameni altfel decît s-au înţeles aceştia.[1] Toate epocile sînt susceptibile de această reînnoire prin noutatea interesului pe care prezentul îl poartă trecutului. Dar această reînnoire, de cele mai multe ori, derivă dintr-o punere în perspectivă. Dacă există o istorie socialistă a Revoluţiei, este pentru că victoria Stării a treia a pus în discuţie destinul Stării a patra. Revoluţia burgheză este revendicată de socialişti pentru că, în

opinia lor, ea duce la revoluția socială. În acest sens, marea Revoluție, încheiată teoretic la 9 termidor sau la 18 brumar, nu și-a găsit încă sfîrșitul autentic. Ne simțim comtemporani cu ea, astfel încît o transfigurăm și prin sistemul nostru conceptual (de care depind selecția și organizarea), și prin punerea în perspectivă, și totodată prin pasiunile politice (care inspiră judecățile de valoare și accentuează relatarea). În acest caz, imparțialitatea istorică n-a învins totuși optica partizanului.

Am menționa de asemenea tripla actualitate a luptelor care au sfîșiat Republica ateniană sau pe cea romană. Istoricii continuă să fie pro sau contra lui Cezar, să explice problemele sociale sau economice ale Antichității în lumina problemelor noastre, pe scurt, să orienteze devenirile parțiale spre țelurile lor, precum epoca sau cultura în ansamblu spre scopul lor sau spre etapele următoare ale evoluției umane.

Distincții abstracte, fără îndoială, de vreme ce voința politică inspiră adeseori alte alegeri, și de vreme ce la rîndul său derivă din prezentul care sugerează în cele din urmă orientarea ansamblului. Aceste distincții nu erau mai puțin necesare din această cauză. Fiecare din aceste actualități răspunde unei intenții specifice. Partizanul este contemporan cu inima, el devine judecător, apologet sau critic. Reînnoirea statică presupune alt trecut, dar *altul pentru* prezent. Perspectiva depășește opoziția dintre prezent și trecut, cuprinde cei doi termeni în unitatea unei mișcări. Totodată, relativitatea perspectivelor legate de devenire este indiferentă față de antiteza subiectivismului și obiectivismului. Evoluția însăși este aceea care face trecutul altul, dîndu-i alt viitor.

*

Istoria este o cunoaștere care se formulează în cuvinte, ajunge la fraze. Problema decisivă este așadar aceea a conceptelor. Am vorbit mai sus de reînnoirea statică prin limbajul istoricului.Oare nu trebuie stabilită o corelație între această remarcă și o concepție mai generală?

Nu putem dezvolta aici o asemenea concepție, parte esențială a unei metodologii a științelor sociale. Ne interesează doar să justificăm diversitatea conceptelor istorice, fără să admitem nici nominalismul cam simplu al lui Weber, nici ipoteza datului inform

al lui Rickert.[1] Imanenţa ansamblurilor, teză a obiectivismului diltheyan, nu exclude nicidecum pluralitatea şi relativitatea *tipurilor ideale*.[2]

Să admitem că conceptele istoricului sînt împrumutate din conştiinţele actorilor: echivocul nu dispare din acest motiv. L-am observat, la nivel elementar, în exemplul fenomenelor juridice şi în acela al unei bătălii. Istoricul care nu acceptă parţialitatea trebuie să se situeze deasupra opoziţiilor dintre judecător şi parte, dintre soldat şi general, dar la nivel superior întîlneşte noi incertitudini. O idee istorică, atît de eficace cum a fost multă vreme aceea a Imperiului roman, variază o dată cu oamenii în fiecare epocă, aşa cum se schimbă o dată cu epocile. Realitatea Imperiului roman, pentru istoric, nu coincide şi nu trebuie să coincidă cu nici o experienţă trăită, ca şi cum definiţia ideilor ar fi retrospectivă iar devenirea istorică, transcendentă oamenilor.

Oare se va obiecta că nimeni nu va căuta conceptele valabile în conştiinţa fiinţelor anonime şi neputincioase? Regimul capitalist nu este oare evident oferit observaţiei exterioare? Nu contează reprezentările pe care le au indivizii despre capitalism, este suficient să se descrie faptele. Dar şi aici regăsim, chiar dacă facem abstracţie de ideologie, o multitudine de definiţii, implicate de natura realului şi de situaţia istoricului.

Capitalismul constituie un ansamblu, diferitele elemente pe care le distingem, caracterul complex al schimbărilor din timp şi spaţiu, primatul dorinţei de cîştig (substituit dorinţei de satisfacere a nevoilor), aplicarea ştiinţei la tehnică, raţionalizarea producţiei, separarea dintre uzină şi cămin, toate aceste trăsături sînt combinate într-o unitate singulară. Ca urmare, o definiţie, numai dacă nu se reduce la o enumerare, necesită o alegere, încă o dată, nu constă în a uita şi a reţine, ci în a pune la locul cuvenit. Diversitatea alegerilor posibile ţine aşadar de calitatea umană a lumii istorice, de existenţa totalităţilor şi de incertitudinea principiilor organizatoare, de multitudinea punctelor de vedere pe care se plasează succesiv omul care trăieşte şi acela care gîndeşte viaţa. Trimitem din nou cititorul la *Wirtschaft und Gesellschaft*: el va aprecia numărul întrebărilor care pot fi puse unui regim politic.[3]

În fine, originalitatea unui regim nu se determină decît în şi prin istorie. Dacă va dispărea capitalismul, fără să dispară complexitatea schimburilor, vom reţine, pentru caracterizarea epocii, proprietatea privată asupra instrumentelor de producţie sau con-

tradiţia dintre proletariat şi burghezie. După cum sistemul viitor va fi acela al economiilor naţionale dirijate, fără suprimarea claselor actuale, sau dimpotrivă va fi conform tipului sovietic, semnificaţia capitalismului în evoluţie va fi alta. Definiţia unui termen depinde de acela care-i succedă.

Trei argumente demonstrează relativitatea noţiunilor fără să necesite intervenţia unei logici nominaliste sau a metodei criticiste: echivocul conştiinţelor şi diversitatea aparenţelor în funcţie de niveluri, realitatea ansamblurilor şi pluralitatea punctelor de vedere, transformarea perspectivei. Aşadar, dacă ne întrebăm de ce un fragment istoric nu este definit şi perfect în sine, nu vom mai spune, ca în partea precedentă, că spiritul este inepuizabil şi atomul ininteligibil, ci că realitatea istorică este esenţialmente dincolo de destinele individuale.

Am văzut un exemplu al acestei transcendenţe în cazul bătăliei. Combatanţii, împreună, au produs evenimentul pe care nimeni nu l-a vrut, nici nu l-a trăit, aşa cum este pentru istoric. Multitudinea conduitelor ajunge la un rezultat global care, operă colectivă, nu exprimă şi nu satisface poate pe nici unul dintre actori. O mişcare ca naţional-socialismul se defineşte mai puţin istoric prin entuziasmul maselor decît prin transformările instituţionale şi umane pe care le-a adus în cele din urmă. O totalitate ca Imperiul roman este în acelaşi timp o idee şi o forţă imediat vizibilă şi eficace. Exemple diferite: decalajul apare aici între individ şi întreg, între revoltă şi consecinţele ei (adică între o viaţă umană şi efectele sale sociale, între un eveniment şi urmările sale), în fine între stat şi indivizi, între mit şi existenţele umane. Luînd alte exemple, am putea să nuanţăm mai mult ideea pe care o rezumăm citînd vechea formulă: oamenii îşi fac istoria, dar ei nu ştiu ce istorie fac.[1]

III

Explicaţie a originilor şi raţionalitate retrospectivă

Prezentul derivă din trecut, istoricul se străduieşte ca studiindu-l pe primul să-l înţeleagă pe cel de-al doilea. Dar tocmai am

văzut în capitolul precedent că perspectiva asupra a ceea ce nu mai este derivă din ceea ce a venit după aceea. Ajungem la un fel de antinomie, deoarece retrospecția reface inevitabil ordinea temporală și deoarece ar trebui să-i urmeze cunoașterea veridică.

Vom studia în primul rînd relativitatea față de prezent a *explicațiilor date originilor*, apoi *raționalizarea retrospectivă*, adică interpretarea prin urmări. Ne vom întreba totodată dacă este posibil să evităm această dialectică rămînînd tot timpul contemporani cu devenirea. Dar studiul nostru va fi dominat de două întrebări fundamentale: o succesiune istorică este prin ea însăși inteligibilă? Adevărata natură a unei activități sau a omului însuși se dezvăluie la origini sau la final?

*

Examinăm în primul rînd istoria ideilor: trebuie să deosebim două cazuri. Sau succesiunea este cea a două idei luate în semnificația lor intrinsecă, sau înțelegerea este externă. Luăm în considerare mai întîi prima ipoteză. Trecerea de la pluralitatea carteziană a substanțelor la unitatea spinozistă, de la tehnica nouă a bolților la stilul gotic, de la experiența Michelson la relativitatea einsteiniană, este considerată imediat inteligibilă. Este de-ajuns să fixăm situația pentru a ne da seama de răspuns, antecedentele pentru a înțelege consecința. Raționalitatea intrinsecă a relației care leagă un final de altul se transmite, în acest caz, înlănțuirii istorice. Înțelegerea, direct singulară, rămîne tributară unei *teorii*, deoarece această raționalitate nu se definește decît în interiorul unui univers spiritual.

Este clar că o astfel de înțelegere se întoarce înapoi în timp numai pînă la origini. Ea urmărește dezvoltarea, fără a explica nașterea; în același timp cu universul spiritual, ea își dă voința specifică ce se manifestă în acesta. Istoria, și mai ales sociologia specializată în ancheta genealogică, pornesc întotdeauna de la o filozofie, de la o știință, de la o artă sau de la o rațiune embrionară. Discernem într-o activitate, ce tinde spre un scop diferit, o intenție destinată să dobîndească o autonomie totală. Tehnica sau magia apar ca origini ale științei pozitive, dacă una sau cealaltă comportă, cu titlu de componentă, observarea regularităților naturale. Formarea se reduce la o disociere, se dă impresia iluzorie a trecerii de la un gen la altul.

Evident, aceste explicații se referă la prezentul de la care se pleacă. Opoziția dintre continuitatea sugerată de Durkheim și discontinuitatea afirmată de Lévy-Bruhl, dintre gîndirea primitivă și gîndirea rațională, ține înainte de toate de definiția diferită a acesteia din urmă. Pentru unul, caracterul general și imperativ al conceptelor este caracteristic rațiunii, pentru celălalt, identitatea logică și cauzalitatea pozitivă.[1] Totodată, opoziția dintre diferitele interpretări ale științei (tehnică sau magie) traduce o incertitudine mai curînd empirică decît filozofică. (Remarci analoage s-ar aplica relațiilor dintre religie și filozofie.) După Scheler, problemele originilor sînt întotdeauna metafizice.[2] Vom spune că, în orice caz, niciodată nu le va putea rezolva doar istoria.

Relativitatea explicațiilor date originilor reprezintă una dintre formele relativității proprie tuturor relatărilor orientate către prezent. Se construiește o evoluție a filozofiei care duce la fenomenologie, tot așa cum se construiește una care duce la idealismul critic. Fiecare reține, dintre autorii din trecut, pe aceia care, în opinia sa, călăuzesc, în interiorul sistemelor, ceea ce este salvat și ceea ce este respins. Judecată ultimă care n-ar putea fi condamnată, oricît de provizorie ar fi, dar din care se cuvine să se desprindă ipotezele. Merite și păcate sînt cîntărite cu balanța unui adevăr care este acela al judecătorului. Național-socialismul își reconstituie o linie de ascendenți în gîndirea germană; comunismul a reușit la rîndul său același lucru.

Dacă în loc să căutăm strămoșii din interiorul unui univers, căutăm germenele universului însuși, efectuăm o selecție comparabilă, dar aceasta este solidară cu o determinare de esență. Totul depinde, într-adevăr, așa cum tocmai am văzut, de ceea ce considerăm ca fiind tipic într-o anumită activitate, iar o definiție este în acest caz fie absolut valabilă, fie legitim arbitrară. Perspectivele istorice sînt multiple, doar dacă nu sînt cumva suspendate de un adevăr filozofic.

Poate se va obiecta că ar fi trebuit să reținem cealaltă ipoteză și să așezăm explicațiile privind originile în categoria interpretărilor din exterior. Știința se naște din admirație sau din nevoie, religia din amenințările naturale sau din sentimentul sacru pe care-l trezește în individ ființa colectivă,[3] filozofia din reprezentările primitive, mitologice sau teologice, a căror formă tardivă ar reprezenta-o.

În acest caz, într-adevăr, remarcile precedente n-ar mai fi valabile. În schimb, aceste tentative cad imediat din cauza obiecțiilor pe care le menționam în *partea* precedentă. Sensul specific al unei idei sau al unei experiențe (religioase de exemplu) nu se fixează prin stabilirea condițiilor determinante. Prin urmare, sau aceste interpretări echivalează cu niște fenomenologii (descriere pură a ceea ce s-a trăit), și atunci ele se opun altor fenomenologii, sau ele se pretind cauzale, și atunci se referă la o înțelegere anterioară a fenomenelor. Ceea ce ne duce înapoi la prima ipoteză. Explicațiile privind originile implică așadar întotdeauna teorii în sensul în care am considerat acest cuvînt mai înainte. Ele aparțin unei justificări filozofice și nu unei acumulări de fapte sau unei relatări istorice.

Regăsim o iluzie comparabilă în istoria instituțiilor. Unii sociologi au căutat societățile simple din care ar deriva toate celelalte. Durkheim credea că formele primitive ale interzicerii incestului ne ajută să înțelegem organizarea familială sau morala sexuală a prezentului.[1] Studiul vocației ar sugera precepte valabile pentru propria noastră existență.[2]

Aici trebuie distinse mai multe probleme. Dacă, așa cum afirma și Durkheim, cauzele unei instituții se găsesc în interiorul societății din care aceasta face parte, reconstituirea fazelor succesive pe care ea le-a parcurs nu are nimic comun cu explicația autentic științifică. Dacă este vorba de regimul economic, legile de funcționare actuale și nu relatarea formării interesează în primul rînd (Simiand insista asupra acestei idei).[3] Opoziție care nu este absolută de altfel, deoarece, dincolo și dincoace de aceste legi, istoria își păstrează funcția.

Pe de altă parte, în opinia lui Durkheim, hoarda era segmentul primitiv și omogen plecînd de la care se urmărea compunerea progresivă a societăților complexe, clanul, grupul total din care ieșeau prin disociere grupurile familiale, religioase, politice etc. De la clanul totemic la familia modernă, el contura o mișcare continuă, matriarhatul, familia în linie paternă indiviză și familia patriarhală reprezentînd formele intermediare.[4] El înclina să confunde urmările logice cu urmările reale și să presupună o istorie care ar fi fost aceea a umanității.

Pe drept s-ar evoca împotriva evoluționismului noțiunea de *arii de civilizație*.[5] Dar se poate, fără a recurge la rezultate științi-

fice provizorii, să se demonstreze fragilitatea acestor ipoteze. Nici diversitatea instituţiilor, nici aceea a societăţilor nu se subordonează unor principii de clasificare. Speciile sociale şi *a fortiori* epocile devenirii umane variază o dată cu conceptele care sînt utilizate. Şi nu este sigur că o totalitate istorică este reductibilă la o asamblare de fragmente.

Nu vom insista mai mult asupra limitelor metodei comparative şi ale generalizării sociologice. Ideea esenţială sugerată de această cercetare şi pe care vrem să o desprindem apare atît în studiul referitor la incest cît şi în *formele elementare ale vieţii religioase*: esenţa unei realităţi sociale se dezvăluie la origini. Precept căruia nu-i vom opune preceptul contrar: concentrarea interesului în primul rînd asupra cazului în care faptul se prezintă cu maximul de claritate. Şi unul şi celălalt pleacă de la o ipoteză cel puţin discutabilă — asimilarea istoriei cu o dezvoltare de la simplu la complex. Economia capitalistă este mai complexă fără îndoială, este mai ales altceva decît schimburi elementare. Pentru regimurile sociale, este vorba mai mult de delimitarea ansamblurilor decît de construirea unei evoluţii umane.

Pentru operele spirituale, prejudecata primitivului se alătură efortului de reducţie. Sperăm, înţelegînd sensul adevărului sau pe cel al sacrului în stare embrionară, să le apropiem de activităţile practice sau profane. Iluzie dublă: o operă se defineşte mai mult prin ţelul său decît prin cauzele sale, omul, dacă nu a fost creat după imaginea lui Dumnezeu, se înalţă cu încetul la umanitate. Pe de altă parte, pe piaţă, vînzătorul respectă poate actul constitutiv al matematicii, neclaritatea reală nu suprimă specificitatea actului (al coerenţei raporturilor în acest exemplu).

Este adevărat că teoriile cunoaşterii sînt prezentate adeseori ca explicaţii ale originii care, cu timpul, nu ar fi compatibile cu orice filozofie. Nu pentru că, în acest caz, cauzele sînt suficiente pentru a se defini esenţele, ci pentru că toate doctrinele interpretează, în acelaşi timp cu formarea, natura categoriilor.

*

Raţionalizarea retrospectivă, în cunoaşterea de sine, constă în substituirea devenirii conştiinţei ca o înlănţuire de motive. În istorie, ea constă mai ales în gruparea evenimentelor, astfel încît an-

samblul să pară la fel de inteligibil ca decizia comandantului, la fel de necesar ca determinismul natural. Or, presupunînd că fiecare conduită este rezonabilă, rezultatul global este oare și el?

Întrebarea nu este dintre cele la care se poate răspunde tranșant prin da sau nu. Este ușor să se invoce incertitudinile contemporanilor, anticipările lor contradictorii, dar se răspunde pe bună dreptate că istoricul cunoaște, uneori mai bine decît actorii, adevărul unei epoci. Ritmul fazelor economice nu poate să fie observat decît mai tîrziu, și totuși el este obiectiv. De ce nu s-ar întîmpla același lucru cu evoluția ireversibilă a capitalismului spre un alt regim?

În primă analiză, ne vom limita la următoarele două remarci. Pentru o victorie, explicația rezonabilă se găsește întotdeauna *post eventum*, fie în organizarea militară, fie în valoarea comandantului, fie în planul de luptă, fie în mijloacele tehnice. Și tot așa, pentru o revoluție, în starea de spirit, în contradicțiile sociale etc. Dar această verosimilitate la care se ajunge întotdeauna, la un anumit nivel de grupare, dovedește în special resursele spiritului. În fiecare caz, trebuie să se analizeze ansamblul, rareori fictiv, rareori și înscris ca atare în real. Dar, și aceasta va fi a doua remarcă a noastră, retrospecția este infailibilă, deoarece face dovada unui viitor trecut. Pentru a reduce la unitate multiplele interpretări posibile, ar trebui să se dea la iveală o determinare: cutare factor fiind dat, consecința nu poate să fie alta decît cea care a fost. Numai studierea antecedentelor poate să dovedească necesitatea viitorului. Dar totodată ne îndepărtăm de înțelegere și facem apel la procedeele verificării cauzale.[1]

Raționalizarea retrospectivă intervine și în istoria ideilor. Îndepărtarea facilitează delimitarea școlilor, a epocilor, a stilurilor. De aproape, nu observăm decît indivizi; de la distanță se conturează liniile mari.

Să lăsăm deoparte această organizare a ansamblurilor care ar denumi cele două remarci pe care tocmai le-am făcut. Oare istoria ca atare nu tinde fără încetare spre anacronism, de vreme ce presupune o voință *unică* în esența ei a cărei întreagă evoluție este manifestarea, iar sistemul actual opera ultimă? Fenomenologia, din punctul de vedere al lui Husserl, realizează intenția idealismului cartezian: de a sesiza în conștiința transcendentală principiul oricărei certitudini.

Nu trebuie să cercetăm empiric dacă această evoluţie a fost necesară sau nu. Necesitatea, care este în discuţie, aparţine simplei reflecţii, este cu totul ideală, deoarece ea este aceea care stabileşte o legătură între diferitele momente ale ştiinţei sau ale filozofiei. Adevărul istoric s-ar confunda, în acest caz, cu un adevăr sistematic elaborat progresiv.

În schimb, retrospecţia este expusă altui risc: identitatea intenţiei nu suprimă opoziţiile dintre epoci, considerarea trebuie să fie teleologică pentru a desprinde adevăratul scop al activităţii, dar trebuie, pentru a fi din punct de vedere istoric fidelă, să se detaşeze de prejudecăţile actuale. De unde un du-te-vino între prezent şi trecut, pentru a le confrunta unul cu altul, şi pentru a conştientiza, prin această confruntare, atît evidenţele *noastre* cît şi evidenţele celuilalt. Un du-te-vino cu atît mai indispensabil cu cît prezentul derivă din trecut, fiind adeseori urmarea lui logică: este întotdeauna tentant să atribuim maeştrilor cunoştinţele discipolilor lor, strămoşilor responsabilitatea descendenţilor lor. În materie de idei, *raţionalizarea retrospectivă* implică şi denumeşte o justificare a devenirii prin validitatea rezultatului, dar ea trebuie să se combine cu explicaţia dată originii care o completează şi o rectifică. Regăsim astfel ideea primară de evoluţie: stare iniţială şi stare finală, inseparabile, trimit una la cealaltă.

*

Dar, se va obiecta, nu s-ar putea evita această dublă transcendenţă şi să se rămînă în fiecare clipă contemporan cu evenimentul? Fără îndoială, relatarea pură ce restituie mersul lucrurilor şi al fiinţelor tinde spre acest ideal şi are o valoare proprie. Ea arată coincidenţele, antecedenţele şi succesiunile. Nici o sociologie, nici o filozofie a istoriei nu înlocuieşte această reprezentare autentică şi întrucîtva naivă a oamenilor care acţionează. Celebra carte a lui Mantoux furnizează în această privinţă un exemplu pentru un sector al societăţii care, în aparenţă, se pretează cel mai puţin folosirii acestei metode, şi anume economia. Ea are meritul de a ne prezenta persoanele în acelaşi timp cu ansamblurile, datele decisive precum şi mişcările globale. Merge de la vieţile nenumărate şi anonime la devenirea istorică propriu-zisă, fără să sacrifice nimic.[1]

O astfel de relatare este foarte departe de cele obișnuite legate de fiecare moment și care nu privesc nici înainte, nici înapoi. Istoria este într-adevăr arta de a disimula acel du-te-vino între retrospecție și origini, datorită unei munci de elaborare ce se interesează de toate aspectele lumii. Reușita arată cum se evită anacronismul precum și juxtapunerea ininteligibilă.

În istoria ideilor, echilibrul este și mai dificil de menținut. Cartezianismul este evident continuarea filozofiei medievale și în același timp originea filozofiei moderne. Toate interpretările îl situează între trecut și viitor și toate înclină de asemenea cînd spre unul, cînd spre celălalt. Dacă am stabili în și prin psihologia autorului un fel de adevăr, acesta n-ar face autoritate; am avea dreptul de a situa ideea carteziană deasupra sistemului cartezian, ideea critică deasupra sistemului kantian.[1]

Esențialul nu este totuși această imposibilitate practică. Istoricul nu vrea să rămînă contemporan cu fiecare clipă istorică, deoarece el încearcă să lege cele două extremități ale lanțului. Sociologul și filozoful, primul în căutarea societății simple, al doilea a termenului ultim, se supun unor tendințe la fel de profunde, întrucît evoluția istorică, asemenea evoluției biologice (individuală sau specifică), necesită cunoașterea embrionului și a ființei adulte, a originilor și a finalului. Poate că ambiția sociologului este la fel de iluzorie ca cea a filozofului: nu ajungem la starea finală, și cu atît mai puțin la starea inițială. Sîntem în evoluție: noi ne situăm și prin scopul pe care ni-l fixăm, și prin istoria pe care ne-o atribuim. Prin această dublă referință la trecut și la viitor, organizăm mișcările care, neterminate în cele două direcții, nu permit decît observații relative și provizorii.

Doctrina evoluției rezultă în biologie din documentele care dezvăluie faune și flore diferite în diversele epoci ale trecutului terestru, din filozofia pozitivă care cercetează o interpretare mecanicistă a finalităților evidente și dintr-o încredere naivă în valoarea cauzelor imaginate. O dată înlăturați factorii lamarckieni sau darwinieni, care dădeau răspuns la toate întrebările deoarece interpretăm, ca să spunem așa, valabil forțele necunoscute pe care am fi vrut să le cunoaștem, istoria nu mai este decît un cuvînt, întrebare pusă sau desemnare a misterului.

Nici în ordinea umană devenirea reală nu este imediat inteligibilă: transformări sociale, succesiuni ale imperiilor, înlocuire de popoare, toate aceste schimbări nu sînt clare prin ele însele (la

rigoare înţelegem că există schimbări, dar trebuie să facem dovada celor pe care le observăm), ele necesită o explicaţie ca şi diversitatea formelor vii. A invoca particularitatea fiecărei epoci sau a fiecărei existenţe înseamnă a constata numai faptul fundamental.

Situaţia se prezintă altfel în cazul mişcări spirituale, al cărei principiu se dă în acelaşi timp cu intenţia specifică ce defineşte un univers determinat. Înţelegem imediat că nici o stare a cunoaşterii nu este definitivă de vreme ce ştiinţa implică efortul de aproximare crescîndă. Rămîne să se stabilească influenţele favorabile sau defavorabile care acţionează asupra acestei evoluţii. Dar, în ultimă analiză, progresul adevărului nu se explică, într-o mai mare măsură decît un adevăr fragmentar, prin altceva decît prin el însuşi.

Spre deosebire de filogeneză, istoria nu s-a oprit. Noi nu constatăm starea adultă a umanităţii. De aceea fiecare şi-o imaginează aşa cum şi-o doreşte sau o prevede. Imaginaţie întotdeauna nesigură dacă nu se dă drept o anticipare a realităţii, poate inevitabilă şi legitimă dacă adevărul uman nu trebuie primit, ci creat.

IV

Evoluţia umană

În capitolele precedente, am studiat problemele pe care le pun istoriile speciale. Am observat cele două mişcări contrare şi complementare spre origine pentru situarea prezentului, spre actual pentru înţelegerea trecutului prin viitorul realizat. În acest capitol, ne ocupăm de istoria generală, adică de istoria omului. Trei categorii de întrebări se nasc din această lărgire a obiectului. În primul rînd, ne vom întreba cum să se unifice diversele sectoare ale realităţii, cum să se compună *sistemele de interpretare*. Pe de altă parte, vom căuta mijlocul de a organiza, în interiorul uneia şi aceleiaşi evoluţii, diverse totalităţi. În fine, regăsim în legătură cu devenirea globală incertitudinea pe care am analizat-o în capitolele precedente: care este ritmul istoriei, natura teoriei, raportul dintre diversele faze, validitatea perspectivei.

*

Descompunerea obiectului, despre care am vorbit în *partea precedentă*, ne permite să stabilim, între acest stadiu şi cel prece-

dent, o continuitate autentică. Nu există, în adevăratul înțeles al cuvîntului, elemente sau atomi. Faptele istorice sînt deja reconstrucții, și, chiar individuale, ele sînt istorice în măsura în care sînt legate de lucruri colective. La toate nivelurile, ne aflăm în prezența unor ansambluri înscrise în real (ansamblu de reprezentări comune sau de moduri de acțiune care tind să se reproducă). De la relatare la evoluție, prin intermediul retrospecției spontane, am indicat tranziția. Oare aceeași metodă permite să se cuprindă întregul?

Istoria *totală* ar fi o *istorie a oamenilor*, în multitudinea activităților și universurilor lor, de la felul lor de a se îmbrăca și de a face schimb, pînă la stilul lor de a se ruga. Dar o astfel de istorie n-ar fi oare parțială, de vreme ce subordonează toate sistemele de interpretare unuia dintre ele pe care-l consideră ca fiind decisiv (l-am indicat mai sus în legătură cu *istoria sufletelor* a lui Dilthey)? Formula *istoria oamenilor* sugerează cel mult un program; în locul planului diltheyan, mai apropiat de gîndire decît de acțiune, omul pe care l-am substitui sufletului ar fi mai mult un producător și mai puțin un credincios, un muncitor înainte de a fi un visător.[1]

Pe de altă parte, *ansamblurile de idei* ca și *ansamblurile sociale* există, dar numai istoricul le dă formă.[2] Fie că este vorba de o epocă, de o generație, de o școală, de o națiune, ar fi tot atît de absurd să se nege comunitățile pe cît ar fi să se conteste munca de interpretare. Indivizii unei generații, marcați de situația în care ajung la conștiință, posedă adeseori o anumită identitate de aspirații sau de reacții, dar istoricul este acela care separă intenții comune și trăsături singulare, care desprinde datele, care, într-o anumită perspectivă, par caracteristice unui timp. Selecția pe care o afirmăm nu se bazează nici pe incoerența (Weber), nici pe infinitatea (Rickert) realului, ci pe faptul incontestabil: intervalul care-l separă pe istoric de obiectul său, adică conștientizarea conștiinței, și pe observator de cel interesat.[3]

Ar fi cazul, în legătură cu fiecare dintre conceptele pe care le-am enumerat, să continuăm dubla analiză a ansamblului obiectiv și a înțelegerii retrospective. Nu vom întreprinde această analiză care ar necesita prea multe pagini și care nu ne este indispensabilă. Într-adevăr, oricît de diverse ar fi unitățile istorice, fie că țin de medii sociale sau de voințe, de tehnică sau de religie, ele sînt parțiale, stabilesc o corelație între indivizi și multiple grupuri, divizează societatea în fragmente. Totalitatea pe care o căutăm ar

trebui aşadar să depăşească nu numai particularitatea sistemului de interpretare, ci şi pluralitatea activităţilor personale sau colective. Adevărata problemă este aceea a ordinii ce trebuie stabilită între elementele dispersate ale oricărei vieţi şi ale oricărei culturi.

Am putea lua în considerare, pentru început, o ordine sociologică. Aşa cum analizăm un mod de producţie, de schimb şi de repartiţie (analiză multiplă, deoarece trebuie să ţină cont de raporturile tehnice, juridice, sociale, de proprietatea asupra uneltelor, de repartiţia veniturilor şi a bogăţiilor etc.), un sistem politic (numărul şi desemnarea guvernanţilor, gradul şi baza puterii lor, relaţia dintre guvernaţi şi guvernanţi, atitudinea unora faţă de ceilalţi), de ce nu am analiza şi totalitatea?

Nimic, într-adevăr, nu interzice aceasta. Dar comprehensiunea, fie că este statică sau dinamică, are de ales între un număr tot mai mare de concepte şi de perspective, pe măsură ce devine mai largă, — doar dacă întregul nu este mai determinat decît elementele. Dar această determinare, în orice caz, nu este contemporană. Examinată obiectiv, o societate se descompune în instituţii care, fără îndoială, se combină, dar care nu conţin un principiu de unitate imperativ sau exclusiv. Politica şi economia se îmbină întotdeauna în interiorul unei colectivităţi. După caz, pornim după cum ne este mai comod de la una sau de la cealaltă, arătăm cum ierarhia de autoritate se adaptează raporturilor de bogăţie, dar, din punct de vedere sociologic, nu există nici un mod unic de a examina organizările, nici, cu atît mai puţin, un mod unic de a le subordona pe unele celorlalte sau de a le urmări transformările, solidare sau autonome.

Vom pune, în partea următoare, problema ajutorului pe care-l oferă cercetarea cauzală. Deocamdată, am dori să ne referim la pluralitatea comprehensiunilor şi să indicăm originea totalităţilor istorice într-o anumită concepţie asupra omului. Încă o dată, nu negăm nicidecum obiectivitatea ansamblurilor, indiferent la ce nivel se prezintă ele. Toate culturile constau poate din indivizi condamnaţi, unul după altul, la o moarte solitară.[1] Dar o reconstrucţie, chiar una între multe altele, ar trebui să aibă un plan *adevărat*, nu doar posibil, ci singur valabil. Acest plan nu este înscris nici în conştiinţe, care nu sînt unificate, nici în conduite, care sînt, pentru fiecare şi pentru toţi, multiple şi uneori incoerente. O sociologie statică, secţiune instantanee, dă schema unei funcţionări.

Cît despre o *statică* precum cea din *Sisteme de politique positive*, ea nu mai este rezumatul unei stări provizorii, ci concluzia istoriei, este, sub o formă particulară, o *teorie a omului*, deoarece fixează prețul care se cuvine atribuit diverselor activități și relațiile care trebuie să unească persoanele. Cu alte cuvinte, ea determină existența care se impune umanității: unitatea unei epoci, în fond, este întotdeauna de acest fel. Nu contează că vorbim de valori sau de cultură, opoziția între real și idei dispare, este vorba de omul însuși, de scopurile pe care și le fixează, de imperativele la care se supune, de operele cărora se dedică, într-un cuvînt de sensul pe care-l dă vieții sale. Astfel se dezvăluie înrudirea dintre istorie și filozofie, deoarece această totalitate este cea la care se gîndește orice filozofie. Istoria totală ar trebui să fie aceea a filozofiilor trăite.[1]

*

Istoria, chiar și istoria naturală, necesită, așa cum am văzut, o dublă unitate, a unui ansamblu în care își au locul schimbările dispersate, a unei evoluții care dă o direcție mișcării. Unitatea istoriilor spirituale există prin decizia istoricului care gîndește o anumită ordine a valorilor sau adevărurilor și le caută originile. Istoria reală pleacă de la ansambluri imediat date și se ridică treptat la realități instituționale din ce în ce mai ample și mai durabile, și totodată apare o anumită orientare: relatarea care înfățișează destinul unui imperiu sau al unei cetăți, Roma sau Atena, găsește în obiectul cadru, punct de plecare și de sosire, perioade distincte, de la formare pînă la decădere. Istoria care s-ar ridica deasupra națiunilor și a culturilor particulare ar fi oare lipsită de această dublă unitate?

Ar fi dificil de arătat punctul în care s-ar produce ruptura. Istoria Europei este la fel de reală ca aceea a națiunilor (acestea, în orice caz, nu se ridică mai sus decît ea). Iar noi urmărim o linie continuă, pînă la Roma și la Grecia, și prin urmare pînă la popoarele care au influențat cultura Antichității clasice. Dar dacă am adopta această metodă, dacă ne-am limita la cercetarea strămoșilor noștri, am sacrifica o mare parte din trecut. Pentru înțelegerea istoriei umane, trebuie să plecăm nu de la noi și de la prezentul nostru, ci de la multitudinea imperiilor, a civilizațiilor, a epocilor.

Atîta timp cît examinăm o totalitate, fie că este aceea a unui timp, a unei stări sau a unui sistem de evoluţie, istoricul îşi poate asuma ca misiune coincidenţa cu viaţa individuală sau colectivă. Am arătat că acest ideal este inaccesibil, reînnoirea postumă inevitabilă. Dar, de îndată ce se consideră simultan mai multe unităţi, istoricul încetează să mai aspire la fidelitate, transfigurarea devine voluntară şi denumeşte alte procedee. Discernerea importantului şi a neglijabilului nu se mai supune criteriilor imanente obiectului, ci valorilor actuale sau exigenţelor alăturărilor şi ale retrospecţiei.

Comparaţia istorică, prin definiţie, constă în indicarea asemănării şi a diferenţei. Se consideră instituţiile (regimurile politice, de exemplu) dintr-un anumit punct de vedere (număr de guvernanţi), se observă diferitele forme (oligarhie, democraţie etc.). Cu cît se combină mai multe puncte de vedere, cu atît se disting mai multe forme în fiecare dintre ele, cu atît metoda dobîndeşte bogăţie şi fertilitate. Facem trimitere la sociologia politică a lui Weber în care, pornind de la trei concepte (harismă, tradiţie, birocraţie), se dezvoltă o cazuistică ce permite să se aplice la una şi aceeaşi societate mai multe calificative, şi fiecare calificativ reliefează şi denotă un aspect al existenţei colective.[1]

Trecerea de la comparaţie la evoluţie pune alte exigenţe. Dacă este vorba de o evoluţie parţială (politică, de exemplu), s-ar cuveni să se sesizeze succesiunea şi linia schimbărilor: sociologia ca şi filozofia istoriei creează spontan, prin interpretările lor, această unitate indispensabilă care merge de la societăţile militare la societăţile industriale, de la solidaritatea mecanică la solidaritatea organică, sau de la trecutul în totalitatea sa la libertate, scop al civilizaţiei. Nu este necesar ca mişcarea să fie privită în mod explicit ca un progres (cu toate că, de fapt, aproape întotdeauna se petrece astfel), trebuie şi este suficient ca diversele regimuri care se succedă să aibă suficientă identitate pentru a aparţine aceleiaşi deveniri. Dacă este vorba de evoluţia globală, istoricul trebuie în primul rînd să constituie totalităţile, pentru a le înlănţui apoi unele după altele. Spre deosebire de analiza comparativă pe care o practica Weber, istoricul va alege în acest caz un principiu sau cîteva rare principii de organizare cărora le va subordona pe toate celelalte; de exemplu, va considera modurile de producţie şi de schimb sau structurile mentale: epocile umanităţii s-ar confunda

fie cu diferitele tipuri de economie, fie cu diferitele stadii prin care a trecut inteligența.

Am putea fără îndoială să evităm schematismul legii celor trei stări sau al libertății pentru una, pentru mai multe sau pentru toate, să recunoaștem diversitatea formelor istorice, să urmărim trăsăturile multiple și meandrele evoluției.[1] Oricum, unitatea depinde de identitatea unei probleme (intelectuală sau socială) puse întregii omeniri, de continuitatea soluțiilor pe care aceasta le-a găsit de-a lungul secolelor și, eventual, de orientarea către o soluție valabilă pentru toți.

În ce măsură este oare posibilă organizarea unei asemenea istorii, unică în imensitatea sa? Vom regăsi întrebarea mai încolo. Am vrea numai să ducem pînă la capăt munca de reconstrucție, a cărei origine am observat-o în înțelegerea fragmentară și impersonală.

*

În gîndirea occidentală, sensul istoriei derivă din creștinism, care face din fiecare existență o aventură solitară în care miza este salvarea unui suflet, din omenirea întreagă, un destin unic prin vocația sa, între cădere și mîntuire. Laicizată în ideea de progres, această filozofie nu-i menține într-o măsură mai mică dubla unitate de care depinde existența istoriei, aceea a oamenilor și a devenirii lor. Desigur, ideea biologică de evoluție înlocuiește ideea mistică a reversibilității greșelilor și meritelor. Dar nu este sigur că istoricul din ziua de astăzi mai cunoaște totuși o evoluție; umanitatea este oare comparabilă cu individul care se ridică de la puerilitate la înțelepciune? Cît despre istoria speciilor, ea este și mai misterioasă decît aceea a societăților.

Dacă este vorba de știință sau de tehnică, este ușor de constatat progresul, cu condiția ca acumularea cunoștințelor, creșterea puterii să fie considerate preferabile ignoranței și neputinței. Totodată, într-un mod mai general, în funcție de o valoare — libertate, garanții ale indivizilor față de poliție sau administrație — vom stabili că o anumită transformare a dreptului sau a politicii este orientată spre mai bine. O dată stabilit scopul, judecata se rezumă la o apreciere a mijloacelor. Dar o filozofie a progresului nu are nici o măsură comună cu aceste aprecieri obiective (ple-

cînd de la o anumită ipoteză), deoarece ea constă în a admite că ansamblul societăţilor şi al existenţei umane tinde să se amelioreze, uneori chiar în a admite că această ameliorare, regulată şi continuă, trebuie să meargă la infinit. Esenţialmente intelectualistă, ea trece de la ştiinţă la om şi la organizarea colectivă. Optimistă, de vreme ce moralitatea, de drept şi de fapt, merge mînă-n mînă cu inteligenţa.

Reacţia la această doctrină a luat astăzi formele cele mai diverse. Se pune la îndoială realitatea sau în orice caz regularitatea progresului. Prea multe evenimente au dezvăluit precaritatea a ceea ce numim civilizaţie, achiziţiile cele mai sigure în aparenţă au fost sacrificate mitologiilor colective, politica, lipsită de măştile sale, a dezvăluit celor mai naivi esenţa sa. S-a criticat totodată, atît de drept cît şi de fapt, raţionamentul care conchidea pe baza ştiinţei asupra omului şi asupra societăţii. Activitate fragmentară, ştiinţa pozitivă se dezvoltă conform unui ritm propriu, fără ca spiritul, şi cu atît mai puţin conduita, să-i urmeze mişcarea accelerată. Raţiunea nu mai este nici binele suprem, nici forţa decisivă.

De altfel, ce înseamnă acest pretins progres? Între o societate comunitară, care se dă pe sine ca valoare absolută, şi o societate liberală, care vizează lărgirea sferei autonomiei individuale, nu există măsură comună. Succesiunea n-ar putea să fie apreciată, decît prin referirea la o normă care ar trebui să fie superioară diversităţilor istorice. Dar o astfel de normă este întotdeauna proiectarea ipostaziată a ceea ce este sau ar vrea să fie o colectivitate specifică. Or, epoca noastră cunoaşte prea bine diversitatea pe care o regăseşte, evidentă, în ea însăşi, pentru a cădea în naivitatea grupurilor închise sau pentru a se ridica la convingerea celor care se măsoară cu trecutul şi cu ceilalţi avînd certitudinea superiorităţii.

Nu este sigur că ideea de evoluţie poate să reziste la această disoluţie a valorilor, la această dispariţie a scopului istoric. Funcţia ei era aceea de a explica şi de a justifica diversitatea. În locul antitezei dintre adevărat şi fals, dintre bine şi rău, ea arăta necesitatea înaintării, adevărul istoric al erorilor sau, într-un mod mai general, al fazelor anterioare. Dacă abandonăm compararea vîrstelor vieţii şi a epocilor trecutului, dacă starea finală ajunsă din nou la acelaşi nivel cu celelalte nu mai conferă mişcării o orientare, nu revenim oare, în cazul filozofiei, la istoria sectelor, în cazul societăţilor, la succesiunea pură? Să adăugăm totodată

rezultatele sociologiei, importanța crescîndă a noțiunii de *arii de civilizație* (spre deosebire de evoluționism), singularitatea recunoscută a culturilor. *Istoria-evoluție* se degradează astăzi în *istorie-devenire*. Fără încetare creatoare de opere spirituale sau sociale, ea este fără scop, fără termen fix, oricare epocă există pentru ea însăși, ireductibilă și solitară, deoarece fiecare își atribuie un scop diferit și deoarece nici o comunitate profundă nu unește aceste umanități dispersate.

*

În aparență, *istoria-devenire* reprezintă un fel de eliberare. În loc să aplice o schemă rigidă, istoricul iese voios în întîmpinarea tuturor singularităților, se străduiește să le recunoască și să le înțeleagă ca atare. În timp ce doctrinarul progresului subordonează, sacrifică, ca să zic așa, trecutul pe altarul viitorului, filozoful devenirii se identifică cu viața, și o respectă, deoarece fiecare clipă are în sine rațiunea ei de a fi.

Dar această eliberare duce la un fel de anarhie. Fără îndoială se va obiecta că succesiunea totalităților istorice, chiar și fără orientare, constituie o istorie. Rămîne de aflat dacă totalitățile nu există datorită unor reziduuri ale filozofiei evoluționiste și intelectualiste. Putem concepe ca unitățile globale să fie descoperite empiric (de exemplu culturile lui Spengler sau *cîmpurile inteligibile de cercetări* ale lui Toynbee).[1] Lăsăm deoparte incertitudinea arbitrară a acestor delimitări, ne limităm la o singură remarcă: s-ar ajunge astfel la o multitudine de istorii independente, a căror lege supraindividuală ar fi în mod funciar irațională, comparabilă cu legile materiei sau ale vieții. Aceste istorii n-ar mai avea nimic uman, ar fi niște fatalități, al căror mister ar face aproape de neînțeles știința sociologului-profet.

Unitatea devenirii umane, ininteligibilă dacă este reală, ineficace și transcendentă dacă este ideatică, trebuie să fie în același timp concretă și spirituală, comparabilă cu aceea a unei persoane sau a unei colectivități, trebuie să depășească dualitatea naturii și a spiritului, a omului și a mediului său, deoarece omul își caută, în și prin istorie, o vocație care-l reconciliază cu el însuși.

[a]În partea precedentă, am căutat în zadar un adevăr făcut din adecvarea la real. Reintegrînd faptul evoluţiei, oare am desprins un nou factor de subiectivitate sau am atins adevărul la un nivel superior? Cele două ipoteze sînt, de la început, la fel de plauzibile. *Contractul social*, naţional-socialismul, ambigue în sine, ar putea să fie determinate în şi de biografia lui Rousseau, istoria Germaniei.

Mai întîi am regăsit, atît pentru istoria generală cît şi pentru istoriile speciale, pluralitatea sistemelor de interpretare. Istoria filozofiei are un ritm diferit, după cum se defineşte prin căutarea adevărului, efortul de construcţie estetică sau reluarea eternelor raţionamente pedante despre antinomiile insolubile, după cum exprimă un om imuabil sau umanităţi variabile, după cum anticipează cunoaşterea pozitivă sau răspunde unei intenţii specifice şi permanente. Între aceste ipoteze, nu reconstituirea erudită a textelor sau a sistemelor este cea care permite alegerea. Totodată, şi cu mai multă claritate chiar, omul, centru al istoriei, este producător, uneori de divinităţi şi alteori de tehnici, poate şi de una şi de alta în acelaşi timp, dar interpretarea unui univers sau a unei culturi aparţine unei culturi ce nu derivă din empiric.

Pe de altă parte, în toate formele de istorie, am arătat relativitatea faţă de prezent a viziunii istorice: reînnoire statică şi istorică în interpretarea faptelor sau a instituţiilor, relativitate a explicaţiilor originilor, tendinţă spre o raţionalizare retrospectivă, care sugerează necesitatea devenirii, dar viitorul se îndepărtează treptat. În cazul istoriei generale, orientarea *perspectivei* tinde să se confunde cu *teoria*, aşa cum judecăţile de fapt se separă greşit de judecăţile apreciative. *Teoria* fixează importanţa diverselor acti-

vități, uneori chiar un criteriu de valoare material pentru o anumită activitate: decizia istoricului asupra lui însuși comandă din aproape în aproape întreaga viziune istorică.

Oare aceasta înseamnă că examinarea evoluției implică o concluzie relativistă? Într-adevăr, nu avem totuși dreptul de a trage această concluzie. Să admitem solidaritatea dintre retrospecție și prezent: de natura acestuia depinde validitatea celeilalte; istoria-realitate ar putea să fie revelația adevărului, astfel încît istoria-știință să contribuie puțin cîte puțin la acest adevăr progresiv.

Înțelegerea istorică se angajează în două direcții divergente și chiar opuse. Ea tinde fie spre interpretarea unei epoci în sine, fie spre situarea acesteia într-un ansamblu mai vast, spre subordonarea unei mișcări care o depășește. Aceste două tendințe corespund celor două aspecte ale realului pe care nimeni nu le-a observat mai bine decît Dilthey. Pe de o parte, un om, o societate au centrul lor, semnificația lor în sine. Ei constituie un ansamblu în care fiecare element face trimitere la întreg și se explică prin el. Dar pe de altă parte, o aventură, chiar individuală, nu-și capătă semnificația exactă decît retrospectiv deoarece rezultatul este întotdeauna susceptibil de a reînnoi ceea ce îl precedă. Pe de o parte adevărul, contemporan cu viața, se află cuprins în limitele unor unități închise, pe de altă parte, istoric, el se înfățișează încetul cu încetul amintirii sau observatorului îndepărtat. Dilthey n-a desprins niciodată în mod clar opoziția, n-a reușit să-și reconcilieze gustul pentru biografie cu dorința sa de o istorie universală.[1]

Aceste două tendințe ale cercetării corespund fără îndoială la două viziuni istorice, la două intenții filozofice. Unii văd trecutul, al lor și al colectivităților, dispersat în fragmente, alții îl văd unificat de evoluția ce duce la prezent. Unii discern înainte de toate singularitățile, alții identitatea omului și continuitatea tradițiilor. Unii găsesc în fiecare clipă și în fiecare existență o justificare în sine, alții cred în progres și consideră că adevărul constituie scopul și rațiunea de a fi a fazelor anterioare. Conflict care nu este doar teoretic, legat de ierarhii diferite ale valorilor, de antiteza dintre viață și gîndire, dintre frumusețe și adevăr.

Este el oare ireductibil? Desigur, am putea preciza drepturile respective ale uneia și ale celeilalte interpretări în funcție de aspectele realității, în funcție de opere. În ultimă analiză, ar

dăinui o antinomie fundamentală. O filozofie a evoluţiei implică unitatea esenţială şi unitatea finală ale istoriei. O filozofie a devenirii consimte la juxtapunerea anarhică a diversităţilor. Prizonier al unei epoci, integrat într-o societate, omul se defineşte situîndu-se şi eliberîndu-se de tirania trecutului prin alegerea viitorului său. Dar această decizie, necesară pentru cel ce trăieşte ca şi pentru cel ce reflectează la istoria filozofiei sau la filozofia istoriei, este oare, după chipul şi asemănarea preferinţelor personale, arbitrară, sau aspiră la universalitatea adevărului? Întrebare de care depinde modalitatea cunoaşterii pe care individul o dobîndeşte despre destinul colectiv, adică despre el însuşi.[1]

LIMITELE COMPREHENSIUNII

Expresia *limitele comprehensiunii* este luată de obicei în sens psihologic. Jaspers, Max Weber s-au întrebat pînă unde se întind fenomenele comprehensibile. Problemă deosebit de dificilă pentru primul care studia faptele patologice. Cînd înţelegem conţinutul unui delir nu înţelegem neapărat relaţia dintre traumatismul iniţial şi tulburarea mentală. Şi nu înţelegem aproape niciodată pentru ce şi cum anumite nevroze declanşează simptome fiziologice.

Lăsăm deoparte acest aspect al problemei care nu are nici o semnificaţie pentru istorie. Weber, este adevărat, pusese o întrebare analoagă, poate chiar o transpusese pur şi simplu pe aceea a lui Jaspers. Care sînt frontierele domeniului care aparţine sociologiei comprehensive? Răspunsul pe care-l indicase nu era lipsit de echivoc, deoarece el distingea eronat nonconştientul şi noncomprehensibilul (în teorie, nu în practică) şi tindea să confunde raţionalul cu comprehensibilul. În absenţa unui discernămînt în privinţa comprehensiunii mobilurilor, a analizei comprehensiunii afective (pe care doar o semnala), el urmărea, de la *raţionalitatea finală* la tradiţie, descreşterea inteligibilităţii.

Pe de altă parte, el recunoştea ca fapt tipic incomprehensibil reacţia mecanică, instinctivă sau pe aceea a alienatului. Observaţie fără nici o îndoială valabilă, dar sociologul va menţine altă întrebare, decisivă pentru el. Este vorba înainte de toate de situarea conduitelor rezonabile, de stabilirea limitelor în interiorul cărora evenimentele istorice sau instituţiile sociale se oferă comprehensiunii ca acţiuni personale, dincolo de care faptele par să nu mai corespundă unui gînd şi să nu se mai supună unui determinism orb.

Pe parcursul secţiunii precedente, am examinat deja difuziunea, ca să spunem aşa, inteligibilităţii elementare, am notat ca-

racterul surprinzător al anumitor totalităţi. Vom relua acest studiu în cele două secţiuni următoare.

Ne vom opri mai mult asupra celorlalte două semnificaţii, contrare şi complementare, ale aceleiaşi expresii. Comprehensiunea implică o obiectivare a faptelor psihice: ce sacrificii comportă această obiectivare? Dar, pe de altă parte, după cum am văzut, comprehensiunea îl angajează întotdeauna pe interpret. Acesta nu este niciodată comparabil cu un fizician, el rămîne om şi savant în acelaşi timp. Şi nu vrea să devină savant pur, de vreme ce comprehensiunea, dincolo de cunoaştere, năzuieşte la *apropierea* trecutului. Vom inversa aşadar întrebarea precedentă şi ne vom întreba care sînt consecinţele obiectivării imperfecte, ce condiţii presupune comunicarea dintre conştiinţe.

Dacă am împărţi viaţa sufletului în straturi suprapuse, de la starea psihofiziologică pînă la acţiunea spiritului, am putea situa materia comprehensiunii, datul psihologic, un fel de proiectare a unui act în interiorul unei conştiinţe ataşate de un corp. Nu vom discuta construcţiile metafizice ale lui Scheler, vom arăta numai că — propoziţie implicată în analizele noastre anterioare — este nelegitim să se dea unor distincţii conceptuale o realitate ontologică. Fără a subestima diversitatea aspectelor sale, am considerat viaţa psihică în totalitatea sa concretă, aşa cum se oferă ea observaţiei imediate sau reflecţiei. Ca urmare, noi n-am observat niciodată vreo fuziune sau asimilare a *eurilor*, deşi n-am pus la îndoială nici comunitatea credinţelor fundamentale, nici prioritatea emoţiilor şi a ideilor comune, nici observarea de către spirite distincte a unor intenţionalităţi în mare măsură identice, echivalent al participării către care, după Scheler, tinde cunoaşterea istorică.

Totodată, am recunoscut, în punctul de plecare, un fel de percepţie a celuilalt. Dar această percepţie nu ne împărtăşeşte o viaţă străină, ea ne-o oferă obiectivată. Fidelitatea istoricului nu are nimic comun cu impresia imediată a martorului, cu toate că şi una şi cealaltă necesită capacitatea de a se detaşa de sine şi de a imagina o existenţă diferită. Noi reconstituim un sistem de preferinţe sau de conduită, cel mai adesea fără a ajunge să simţim sufletul din care, ca să ne exprimăm astfel, am desprins structura intelectuală.

Pe de altă parte, neintuind intenţionalităţile celuilalt din expresiile vizibile şi din simboluri, nu credem că este accesibil ceea ce Scheler numea *Gesinnung*, *intenţia morală* a unei fiinţe. Specta-

tori, avem o imagine globală a celorlalți: cutare pare nobil, cutare vulgar. Dar *Gesinnung*, presupunînd că se confundă cu calitatea morală (ceea este destul de dificil, deoarece, constitutivă a fiecăruia, scapă alegerii conștiente și n-are nici o legătură cu meritul), nu apare niciodată totală și univocă. Ea se definește ca o impulsie, iubire sau voință, ce tinde către o anumită ierarhie a valorilor. Or, nu se accedă niciînd la un impuls ultim și analiza scopurilor este prin esență nedefinită. *Intenția morală* pe care o putem concepe și care se deosebește și de motive, și de mobiluri, deoarece implică o apreciere, nu comportă o comprehensiune perfectă.[1]

Subiectul în totalitatea sa sau în decizia sa liberă nu este dat nici intuiției spontane a observatorului și nici reconstrucției stăruitoare a istoricului. Chiar concepută ca efort etic sau ca izvor al întregii existențe, libertatea dispare pentru celălalt așa cum dispare pentru sine, de îndată ce este cristalizată în trecut. Un întreg destin este poate efectul unei alegeri unice, alegere a unui caracter inteligibil, a unui univers de valori sau a unui segment de viață. Confundată cu rezultatele sale, libertatea nu s-ar mai deosebi de o fatalitate: indiferent că alegerea putea sau nu să fie altfel decît a fost, o dată făcută, ea este și rămîne, este constantă, determinată ca orice realitate. Numai un sentiment care ne-ar reproșa alegerea ne-ar face să ne dăm seama de puterea noastră alienată. Ceilalți nu pot fi așadar deosebiți de conduita lor și de stările lor psihologice. Dacă ei se schimbă, noi vom complica treptat ideea pe care ne-o facem despre ei, dar ei nu vor înceta să fie ceea ce sînt. Ei nu se detașează de soarta lor decît pentru aceia pe care-i consideră drept persoane, și care, fără să descopere misterul, admit puterea de creație.

O dublă limită este fixată așadar comprehensiunii prin aceea că își dă un obiect; calitatea morală este dincolo de motive și de mobiluri, libertatea și totalitatea dincoace de dispersie. Contactul trăit ne dă uneori senzația calității, îndelunga familiaritate și inteligența anumitor acte ne permit să ne apropiem de esența indivizilor. Dar, în ultimă analiză, se menține intervalul dintre posesia prin cunoaștere și comunicarea prin ființă. Pentru a suprima servituțile obiectivării, cunoașterea ar trebui să cedeze locul participării. Dar numai noi înșine sîntem, pe ceilalți îi gîndim sau ni-i imaginăm.

Fără îndoială această cunoaștere, pînă la urmă, se depășește pe sine. Așa cum noi *sîntem* trecutul nostru, tot așa încorporăm

bogăţiile transmise de celălalt. Dar în acest moment ştiinţa dispare. Trecutul există totuşi în măsura în care face parte integrantă din spiritul nostru sau din viaţa noastră. Pentru a-l explora, îl detaşăm de noi şi îl proiectăm în afară. Dacă, după ce l-am recunoscut, îl asimilăm din nou, încetăm de a mai fi istorici, pentru a redeveni fiinţe istorice.

Această comunicare dintre persoane pare să contrazică efortul de obiectivitate pe care l-am analizat în toate formele de comprehensiune. În realitate, angajarea interpretului este, oricum, indispensabilă deoarece faptele umane, ambigue şi inepuizabile, se pretează la comprehensiuni multiple.

Oamenii trăiesc experienţa juridică sau morală, istoricul o determină reconstruind-o. Elementele spirituale se inserează în diverse totalităţi, istoricul ordonează ansamblurile şi indică esenţialul. Toate momentele unei existenţe sau ale unui univers se unesc într-o devenire, istoricul alcătuieşte succesiunea şi, conform perspectivei şi valorilor sale, fixează relaţiile dintre faze şi sensul mişcării.

Istoricul se străduieşte uneori să reducă pe cît posibil această solidaritate dintre ştiinţă şi prezent. El reduce organizarea retrospectivă la un fel de juxtapunere sau de traducere conceptuală, sau ia izolat fragmente limitate, fără să le integreze într-o evoluţie. Dar, în primul caz, ştiinţa ar tinde să dispară pe măsură ce rolul deciziilor s-ar diminua şi pe măsură ce ne-am apropia teoretic de o obiectivitate totală. În celălalt, am reuşi să evităm relativitatea perspectivelor, dar pentru a ne întoarce la pluralitatea imaginilor.

Mai mult decît cercetarea exactităţii empirice a cărei importanţă este metodologică, ne interesează preocuparea pentru universalitate dincolo de particularitate. Oare individul reuşeşte să înţeleagă istoria al cărei atom fugitiv este? Ca savant, reuşeşte el să expună devenirea ştiinţei sale? Ca om, să gîndească diversele umanităţi şi să le urmărească succesiunea? De drept, identitatea logicilor spirituale sau a naturii umane, oricît de formală ar fi comunitatea astfel creată, autorizează o comprehensiune integrală. Dar mai trebuie depăşite limitările spiritului individual şi ale fiecărui moment istoric. Universalitatea cunoaşterii ar pretinde istoricului şi istoriei o dezindividualizare, prezenţa adevărului — achiziţie comună — în conştiinţa istoricului, interpret al tuturor.

SECŢIUNEA a III-a

DEVENIREA UMANĂ ŞI GÎNDIREA CAUZALĂ[a]

DIRECȚIILE CERCETĂRII CAUZALE

Cauza este înțeleasă inițial ca agentul sau forța eficace care produce efectul. Dacă am analiza din punct de vedere psihologic sensul atribuit și astăzi cuvîntului, am găsi, cel mai adesea, o reminiscență a acestui antropomorfism sau a acestui misticism. Cauza ar fi comparabilă cu o putere umană sau, cel puțin, cu un dinamism creator.

Dar această metafizică nu rezistă exigențelor logicii. Pentru ca un raport de cauzalitate să poată fi demonstrat în mod pozitiv, nu este important ca legătura dintre cauză și efect să fie intrinsecă sau esențială, ci trebuie să fie perceptibilă și verificabilă, adică conformă unei reguli a succesiunii. Cauza devine antecedentul constant, regularitatea — indiciul necesității.

Dezvoltarea noțiunii cauzale nu se oprește aici. Antecedentul constant și necesar nu se prezintă decît la un nivel elementar al organizării științifice. Exemplele pe care le invocă J.St. Mill pentru a-și justifica definiția sînt aproape exterioare științei.[1] Practic, spunem că vaporii de apă se condensează din cauza diferenței de temperatură dintre suprafața interioară a unui pahar și aerul ambiant. Din punct de vedere științific, ar trebui să calculăm în ce condiții de temperatură și de presiune se produce condensarea fără a alege, dacă nu din motive pragmatice, o cauză dintre condiții. În știința fizică, nu se mai vorbește deloc de *cauză*, nici măcar de *cauze*: se face efortul de a se găsi, prin combinarea relațiilor funcționale, datele concrete.

Desigur, în sensul în care A. Comte opunea cercetarea cauzelor descoperirii legilor, știința modernă are în vedere cauzele.[2] Nici o regularitate, stabilită prin simpla observare, nu ne satisface curiozitatea. Și, mai mult ca oricînd, tindem spre ipoteze repre-

zentative, cu scopul de a elucida structura atomică a materiei. Dar, oricare ar fi semnificaţia pe care filozoful o poate da noţiunii de cauzalitate, cauza unei legi (de exemplu a gravitaţiei) n-ar putea fi în cele din urmă decît o altă lege din care s-ar deduce prima, sau o reprezentare a lucrurilor la un nivel inferior (reprezentare care, ea însăşi, se transformă în raporturi). Ca atare, nu se ajunge niciodată nici la un principiu suprem, nici la un element ultim.

Plecînd de la aceste remarci banale, problemele determinismului istoric se desprind cu uşurinţă. Criticul de tendinţă sociologică afirmă depăşirea indispensabilă a metafizicii de către logică. În locul forţei sau al motivului, să căutăm antecedentul constant, necondiţional (cel mai general, cel mai puţin condiţionat). Constatarea datelor concrete nu oferă explicaţia veritabilă, care necesită, pentru a deosebi accidentalul de necesar, compararea de multiple exemple. Istoria ar ceda locul sociologiei (discuţiile tradiţionale se învîrtesc în jurul acestei probleme).[1]

Dar oare n-am putea să transpunem de asemenea, în teoria istoriei, depăşirea logicii lui Mill de către epistemologia contemporană? Adevăratul scop al ştiinţei este de a substitui aparenţelor subiective relaţii verificate şi obiective, relaţii care descompun în acelaşi timp obiectele percepţiei imediate şi obiectele-cauze ale ştiinţei elementare. Cauzalitate a unei consecuţii unice, regularităţi şi legi, structură a determinismului istoric, acestea ar fi cele trei etape ale studiului nostru. Ele corespund, într-adevăr, întrebărilor care se pun autentic şi spontan.

Gîndirea cauzală în istorie începe cu ancheta copilului sau a judecătorului de instrucţie: cine este vinovatul? Ea urmăreşte să stabilească responsabilităţile, dar se ridică în cele din urmă pînă la metafizică: cine stăpîneşte lumea? Idei sau interese, indivizi sau mulţimi, oamenii, fatalitatea sau un Dumnezeu? Între grija practică şi reflecţia filozofică se întinde cîmpul experienţei ştiinţifice. Noţiunea de cauzalitate apare indispensabilă pentru a uni prin raporturi universal valabile fenomenele împrăştiate. Altfel, consecuţiile ar rămîne accidentale şi n-ar putea fi deosebite de întîlnirile fortuite.

Cu alte cuvinte, trei intenţii diferite orientează analiza cauzelor în istorie, intenţia judecătorului şi cea a savantului (coordonate şi opuse), cea a filozofului, superioară celorlalte două. Pri-

mul se interesează de antecedentele unui eveniment, al doilea se străduiește să stabilească niște legături constante de coexistență și de succesiune, al treilea vrea să apropie și să unească cele două cercetări precedente, așezate la locul lor în ansamblul determinismului istoric.

Desigur, pozitivismul intransigent nu va recunoaște ca fiind în exclusivitate științifică decît intenția savantului. Și ar justifica prin formule tradiționale ca „nu există știință decît despre general" disprețul față de istoric, preocupat de circumstanțele unice care fac dovada unui eveniment incomparabil cu oricare altul. Dar o teorie de acest ordin, foarte departe de a fi cu adevărat pozitivă, ar fi arbitrară, deoarece ar violenta mișcarea spontană a cunoașterii. Grija judecătorului rămîne legitimă atîta vreme cît fatalismul sau determinismul sociologic nu este demonstrat, precum și reflecția[a] filozofului atîta vreme cît rezultatele științei, departe de a ne satisface total curiozitatea, par solidare cu doctrinele personale ale savanților.

Pentru început, nu trebuie să alegem, ci să recunoaștem problemele. Se cuvine doar să precizăm cîteva distincții simple care vor domina expunerea noastră. Problemele cauzalității istorice sînt unele formale, altele materiale. „Cum acționează în istorie masele și marii oameni, ideile și interesele?" Astfel de întrebări sînt materiale. Vom considera formale întrebările referitoare la noțiunea logică a cauzalității istorice. Totodată, trebuie să separăm, din nou, formalul de material. În sensul formal, orice cercetare cauzală care se referă la un eveniment este istorică. Expertul se află în aceeași situație cu istoricul. Dar, pe de altă parte, natura faptelor istorice comportă consecințe pentru construcția științifică. Istoricul nu observă, ca expertul, fenomene naturale, ci actele umane și consecințele lor. Procedeele, rezultatele depind poate de această structură a realului.

Pe de altă parte, aceste remarci inițiale sînt suficiente pentru a face deosebirea între comprehensiune și cauzalitate. Una se interesează de inteligibilitatea intrinsecă a motivelor, a mobilurilor și a ideilor. Cealaltă vrea înainte de toate să stabilească niște legături necesare observînd regularități. Succesiunea constantă este, pentru a folosi termenul kantian, schema cauzalității.[1] În măsura în care sociologul se străduiește să descopere relații cauzale, el ignoră legitim, trebuie să ignore verosimilitatea consecințelor ra-

ţionale, tratează fenomenele istorice ca pe o natură străină sau, conform expresiei clasice, ca pe nişte lucruri.

Vom studia mai întîi cauzalitatea istorică, adică analiza cauzelor unui fapt unic. Vom cerceta apoi dacă şi în ce măsură lumea umană comportă relaţii comparabile cu acelea ale ştiinţelor fizice. Cu alte cuvinte, prima parte va fi consacrată cauzalităţii istorice, a doua, cauzalităţii sociologice. În partea a treia, vom aduna la un loc rezultatele obţinute şi ne vom strădui să răspundem la întrebările: Care este natura determinismului istoric? Care sînt limitele gîndirii cauzale în istorie?

PARTEA ÎNTÎI

EVENIMENTELE ŞI CAUZALITATEA ISTORICĂ

Orice cercetare istorică este prin definiţie retrospectivă. Orice anchetă cauzală este aşadar regresivă: istoricul pleacă de la efect şi merge pînă la antecedente. Dar un fapt are întotdeauna o multitudine de antecedente. Cum să determinăm adevărata cauză? Practic, vom spune, alegem în funcţie de curiozitate sau de interes. Dar o asemenea alegere nu este oare arbitrară? În ce condiţii capătă valoare ştiinţifică?

Pe de altă parte, dacă examinăm un eveniment în toată complexitatea sa, nu l-am putea detaşa de momentul în care s-a produs. El este unic şi singular. Cum să fixăm cauza unui fenomen pe care nu l-am putea compara cu nici un altul, pe care nu-l observăm decît o singură dată? Necesitatea de a simplifica efectul se adaogă deci necesităţii unei selecţii a antecedentelor.

Vom expune mai întîi schema conform căreia introducem într-un raţionament generalitatea virtuală, indispensabilă pentru a diferenţia raportul cauzal de simpla succesiune, fără a neglija nici localizarea, nici originalitatea evenimentului. Ne vom strădui după aceea să precizăm semnificaţia şi limitele acestei cauzalităţi, comparînd cele trei concepte: hazard, responsabilitate şi cauză.

I
Schema cauzalității istorice

Contradicția aparentă a unei cauzalități istorice ține de imposibilitatea de a diferenția, altfel decît prin repetiție, o succesiune contingentă unei relații necesare. Chiar dacă Napoleon este cauza înfrîngerii de la Waterloo, nu voi putea s-o demonstrez niciodată, deoarece această consecuție, unică în timp, singulară în ceea ce privește calitatea, n-ar putea să se reproducă. De unde oscilația, în teoria logică a istoriei, între scepticism și sociologism: istoricul relatează evenimentele în înlănțuirea lor constatată, dar motivele pe care el le atribuie actorilor nu dau spiritului decît o satisfacție iluzorie. Desigur, raportul dintre particular și particular ni se pare adeseori verosimil, pentru că ne este familiar, pentru că avem noi înșine experiența impulsurilor care pun în mișcare personajele istorice, pentru că utilizăm cu toții, în practică, explicația prin *agenți* sau prin *forțe*. Oricum, aceste legături accidentale nu-și au locul în știința pozitivă. Dimpotrivă, o dată cunoscute legile ordinii sociale, ar fi ușor de stabilit cauzele faptelor istorice. Diverse scheme logice sînt utilizabile: fie că divizăm fenomenul antecedent A și fenomenul consecvent B în elemente legate între ele prin legi, astfel încît să spunem în concluzie că A este cauza lui B, fie că un fenomen B (devalorizarea bancnotelor) va fi numit efect al diverselor fenomene A, A', A" (emisiuni prea mari, speculații, războaie etc.), fiecare fiind cauză sau condiție favorabilă a lui B; fie că, în cele din urmă, înlănțuirea particulară AB va fi dedusă direct din relația generală (orice dictatură sfîrșește prin aventuri externe, dictatura fascistă este cauza războiului din Africa).

Scepticismul și sociologismul ni se par la fel de insuficiente. Raportul dintre particular și particular se întîlnește, într-adevăr, în relatările istorice, dar, vorbind de *motive*, sau de *agenți*, sau de *forțe*, nu definim cu exactitate acest tip de interpretare. Am văzut,

în secțiunea precedentă, că raporturile psihologice nu constituie decît o specie a *relațiilor comprehensive*. Și, pe de altă parte, nici una dintre schemele logice pe care le-am indicat și care sînt în mod curent propuse sub o formă mai mult sau mai puțin clară de către logicieni, nu ni se pare caracteristică, esențială. De drept, toate trei sînt posibile și legitime. De fapt, schema cea mai interesantă este cea pe care a indicat-o Weber.[1] Numai ea ne va permite să desprindem natura proprie a cauzalității istorice, să facem cu adevărat deosebire între cauzalitatea istorică și cauzalitatea sociologică, să legăm judecățile de cauzalitate, expresie a unei *probabilități retrospective*, și de curiozitatea istoricului, și de structura lumii istorice.

*

Să reamintim în primul rînd schema logică. Dacă eu spun că decizia lui Bismarck a fost cauza războiului din 1866, că victoria de la Maraton a salvat cultura greacă, înțeleg că, fără decizia cancelarului, războiul n-ar fi izbucnit (sau cel puțin n-ar fi izbucnit în acel moment), că perșii învingători ar fi împiedicat „miracolul" grec. În ambele cazuri, cauzalitatea efectivă nu se definește decît printr-o confruntare cu posibilul. *Orice istoric, pentru a explica ceea ce a fost, se întreabă ceea ce ar fi trebuit să fie*. Teoria se mărginește să pună în formă logică această practică spontană a *omului de pe stradă*.

Dacă vom căuta cauza unui fenomen, nu ne vom limita să adunăm sau să alăturăm antecedentele. Ne străduim să *cîntărim* influența proprie a fiecăruia. Pentru a opera această deosebire, luăm unul dintre antecedente, îl presupunem, mental, dispărut sau modificat, și încercăm să construim sau să ne imaginăm ceea ce s-ar fi întîmplat în această ipoteză. Dacă trebuie să admitem că fenomenul studiat ar fi fost diferit în absența acestui antecedent (sau în cazul în care acesta ar fi fost diferit), vom conchide că acest antecedent este *una* din cauzele unei părți a fenomenului efect, adică a părții pe care a trebuit să o presupunem transformată. Dacă grecii ar fi căzut sub dominația persană, viața greacă posterioară ar fi fost parțial diferită de ceea ce a fost. Victoria de la Maraton este una din cauzele culturii grecești.

Logic, cercetarea cuprinde aşadar operaţiile următoare: 1) decuparea fenomenului efect; 2) deosebirea antecedentelor şi separarea unui antecedent a cărui eficacitate vrem s-o estimăm; 3) construcţia de evoluţii ireale; 4) compararea imaginilor mentale cu evenimentele reale.[1]

Să presupunem provizoriu, pentru a nu complica descrierea schemei logice, că cunoştinţele noastre generale, de ordin sociologic, permit construcţiile ireale. Care va fi modalitatea? Weber răspunde: va fi vorba despre *posibilităţi obiective*, altfel spus de consecuţii conforme cu generalităţile cunoscute, dar numai *probabile*. Regimul teocratic n-ar fi fost o urmare necesară, ci o urmare *obiectiv posibilă* a victoriei perşilor. Circumstanţele care făceau acest regim (care nu s-a realizat) *obiectiv posibil*, în orice împrejurare s-ar fi combinat cu alte evenimente, care ar fi fost favorabile sau defavorabile acestei evoluţii. Formula corectă ar fi aşadar o formulă de probabilitate: victoria perşilor va fi numită cauză adecvată a unui regim teocratic, ea l-ar fi produs într-un foarte mare număr de cazuri sau mai exact într-un număr de cazuri foarte mare în raport cu numărul celor în care nu l-ar fi produs. Un efect este numit accidental în raport cu un anumit grup de antecedente, dacă acesta din urmă nu aduce cu sine acest efect decît într-un număr mic de cazuri (număr mic în comparaţie cu numărul cazurilor în care nu-l aduce).

Aceste două noţiuni de adecvare şi de accident nu se aplică numai construcţiilor ireale. Explicaţia cauzală a unui eveniment, măsura eficacităţilor constă în precizarea acestor judecăţi de adecvare şi de contingenţă. Să examinăm cazul Revoluţiei din 1848: ea a avut drept *cauză imediată*, conform expresiei curente, focurile de armă de pe bulevarde. Nimeni nu pune la îndoială această consecuţie. Dar unii micşorează importanţa ultimelor incidente afirmînd că dacă acestea n-ar fi avut loc Revoluţia n-ar fi izbucnit. Această afirmaţie, exprimată riguros, este echivalentă cu propoziţia: suprimînd (mental) focurile de armă, celelalte antecedente, în ansamblul lor, sînt cauza adecvată a unei revoluţii. Dimpotrivă, dacă un istoric crede că situaţia ar face posibilă, dar nu probabilă, o revoluţie, eficacitatea focurilor de armă ar creşte (mai exact ea va duce la revoluţie într-un număr mediu dar nu foarte mare de cazuri, în care am spune totuşi că ar *favoriza* mai mult sau mai puţin, că ar spori mai mult sau mai puţin numărul

cazurilor favorabile). Totodată, revoluția va fi accidentală în raport cu situația dacă, în cel mai mare număr de cazuri, ea nu se produce. Evident, aceste cazuri sînt fictive și nu există decît în și prin gîndirea noastră. Aceste judecăți nu sînt mai puțin susceptibile de validitate sau măcar de verosimilitate.

Aceste raționamente de probabilitate retrospectivă ne permit să dăm un sens precis expresiilor din limbajul obișnuit și acelora din istorie. Un antecedent imediat nu este decît *ocazia* unui eveniment atunci cînd, în opinia istoricului, evenimentul considerat era inevitabil dată fiind situația istorică. (Chiar și în acest caz ocazia poate să fie importantă dacă momentul a exercitat o influență asupra istoriei ulterioare.) Un eveniment este întotdeauna accidental într-un sens relativ, în raport cu un grup de antecedente. Dar putem vorbi de o determinare accidentală dacă efectul este accidental în raport cu ansamblul antecedentelor, cu singura excepție a cîtorva fapte (de exemplu, focurile de armă). Un eveniment va putea fi considerat ca o *cotitură* în istorie dacă, accidental sau nu în raport cu antecedentele, el este originea adecvată a unei evoluții îndelungate sau importante. Vom vorbi de un *nod de evenimente* dacă, început adecvat al unei evoluții, evenimentul considerat a fost un efect accidental în raport cu un grup de antecedente, un efect adecvat în raport cu altul. Așa cum politicianul, în funcție de posibilitățile pe care le întrevede, schițează contururile universului în care-și inserează acțiunea, tot așa istoricul, printr-o meditație retrospectivă asupra probabilităților, desprinde articularea devenirii istorice.

*

Concluziile analizei cauzale sînt de două tipuri diferite: sau bătălia de la Maraton este *una* din cauzele culturii grecești, protestantismul *una* din cauzele capitalismului; sau focurile de armă sînt cauza accidentală a Revoluției din 1848 pentru că situația politică reprezenta cauza ei adecvată. La cel de-al doilea tip judecata nu este oare secundară? Pretenția de evaluare a gradului de adecvare a unei cauze nu depășește oare curiozitatea și resursele noastre?

Dacă ne raportăm la expunerea lui Weber, n-am putea să menținem cu rigurozitate deosebirea (și de aceea am expus simultan

diferitele aspecte ale teoriei). Concluzia primului tip implică noţiunile de adecvare şi de accident. Într-adevăr, pentru a stabili că un antecedent este cauza parţială, trebuie să construim evoluţia ireală care ar fi fost efectul adecvat circumstanţelor (o dată antecedentul suprimat sau transformat), să cercetăm consecinţele pe care le comportau, separat sau simultan, diversele antecedente. În toate cazurile, formulăm judecăţi de posibilitate obiectivă, care corespund unor relaţii mai mult sau mai puţin adecvate între fapte istorice. Fără îndoială, atunci cînd cercetarea ajunge la o judecată de al doilea tip, logica probabilului intervine mai direct. Pentru a afirma că Revoluţia din '48 este efectul accidental al focurilor de armă, trebuie să ne imaginăm o *structură fortuită*, definită în trăsăturile sale fundamentale de situaţia politică din Franţa în acel moment (aşa cum structura jocului cu bile este definită de forma mesei, a orificiilor, a bilei etc.), şi să considerăm focurile de armă o circumstanţă accidentală (comparabilă cu forţa de aruncare variabilă la fiecare extragere), pe care nici o regularitate nu o corelează cu efectul.

De fapt, adevăratele deosebiri sînt în altă parte. Weber expune simultan teoria regulilor cauzale şi analiza unei constelaţii singulare. Cînd ne străduim să stabilim nişte reguli, ideea de hazard nu joacă decît un rol negativ. Aşa cum o lege fizică nu este valabilă decît cu rezerva „toate lucrurile de altfel" egale, tot aşa regula socială şi istorică nu se aplică decît în condiţii normale. Dacă regula este numită adecvată (şi nu necesară) numai pentru a rezerva posibilitatea unor accidente exterioare, cazul istoriei nu se deosebeşte cu nimic de cazul altor ştiinţe.

Dimpotrivă, cînd istoricul are în vedere explicarea unui eveniment, el foloseşte generalităţi (nu contează că ele sînt stabilite special în acest scop sau cunoscute pe altă cale), pe care le confruntă între ele şi cu conjunctura. Atîta vreme cît este vorba de a scoate în evidenţă acţiunea unui antecedent, această confruntare va fi de cele mai multe ori suficientă. Dar, pentru a discerne eficacitatea unui fapt excepţional, vom recurge, implicit, la construcţia unei *structuri fortuite* şi, în interiorul acestei structuri, vom calcula mental adecvarea sau contingenţa efectului. Weber examinează aşadar în acelaşi timp probabilitatea esenţială în orice relaţie cauzală, în orice regularitate istorică şi în orice analiză a unui caz particular. Aceste forme de probabilitate, fără a le contesta înrudirea, se cuvine să fie separate.

Deosebirea pe care tocmai am făcut-o (oare istoricul vrea să stabilească niște reguli sau să analizeze un exemplu singular?) permite rezolvarea problemelor pe care le ridică această interpretare a cauzalității, considerată un calcul retrospectiv al probabilității.

*

La ce obiecții este expusă această teorie? Am putea mai întîi să pretindem că construcțiile posibilului sînt întotdeauna fanteziste și că, prin urmare, aceste raționamente nu au niciodată valoare științifică. Vom relua, mai tîrziu, problema. Am putea pune la îndoială importanța acestei scheme ce ar fi de uz excepțional. Vom reveni mai tîrziu asupra extensiei acestei cauzalități singulare. Ne rămîne acum să examinăm o a treia categorie de dificultăți, acelea care țin de schema însăși. Este oare legitimă deosebirea între posibilitățile obiective (cunoștințele legale) și faptele accidentale, împărțirea condițiilor în constante și variabile? Această schemă, pe de altă parte, nu implică oare o limită în cercetare și o relativitate a rezultatelor?

Să examinăm mai întîi primul caz, acela al regulilor generale. Am văzut de ce Weber le atribuia un caracter de adecvare și nu de necesitate. Realul integral nu poate fi cuprins cu mintea. O relație necesară nu se aplică decît unui sistem închis sau unei serii izolate. Raportată la concret, orice lege este probabilă; împrejurări străine sistemului sau neglijate de știință, pot să întrerupă sau să modifice desfășurarea prevăzută a fenomenelor. Orice aplicare, orice tehnică necesită o marjă de siguranță (de exemplu dacă este vorba de rezistența materialelor). Totodată, retrospectiv, nu stabilim cauza unică sau legea prăbușirii unui zid sau a unui pod, ci împrejurările care făceau catastrofa mai mult sau mai puțin verosimilă.

Pe deasupra, realitatea și cunoștințele istorice justifică în particular, așa cum vom vedea mai tîrziu, rolul probabilității. Să presupunem că judecata de cauzalitate adecvată (evoluția grecilor sau dominația persană) se bazează pe analogii, și anume politica perșilor în celelalte țări cucerite. Analogia dintre cazul studiat și celelalte exemple este doar parțială. Pe de altă parte, faptele comparate constituie fragmente de totalități sociale, decupate poate arbitrar, interzise prin decret la o anumită dată. Judecățile noastre

sînt aşadar, în ipoteza cea mai favorabilă, adecvate şi nu necesare, deoarece relaţiile abstracte nu epuizează singularitatea concretă, deoarece alăturările istorice conţin o parte de arbitrar, deoarece sistemele izolate sînt expuse acţiunilor exterioare.*

Această interpretare este suficientă atîta timp cît este vorba de reguli. De aceea Weber indică adeseori opoziţia dintre *nomologic* şi *ontologic*, dintre lege şi fapte brute. Dar el sugerează şi o altă opoziţie, aceea dintre cauzele adecvate şi cauzele accidentale. Opoziţie care implică, am spus-o, ficţiunea unei *structuri fortuite* definită de cauzele constante care creau, în favoarea unui anume eveniment, o probabilitate mai mare sau mai mică. Fără îndoială, o asemenea descriere a *structurii fortuite* este antropomorfică. În fiecare extragere (extragerea unui număr la jocul cu bile, extragerea unui sex din legile eredităţii), toate împrejurările, constante şi variabile, intervin în acelaşi fel. Nimic nu ne împiedică, afară numai dacă uităm semnificaţia umană a formulelor, să deosebim condiţiile (structura fizică a jocului, maturaţia gameţilor, starea organelor) care de-a lungul unui mare număr de extrageri rămîn identice, de cele care variază de fiecare dată (impulsul bilei, poziţia spermatozoizilor etc.). Or, realitatea istorică se pretează, cel puţin parţial, comparaţiei. Accidentele, asemenea diferitelor extrageri, au o independenţă anumită, sînt multiple şi depind de cauze multiple. Desigur, ar exista şi rezerve, mai mari sau mai mici, după caz. Accidentele sînt legate de situaţii, altfel decît cauzele variabile de cauzele constante într-un joc. Dar realitatea istorică este destul de discontinuă, pentru ca ficţiunea să rămînă legitimă.

Vom spune că probabilitatea este subiectivă şi traduce ignoranţa noastră, sau că este obiectivă şi corespunde naturii realului? Analizele precedente nu justifică nici unul din termenii acestei alternative. Pentru un spirit infinit, decalajul dintre *gîndit* şi *observat* ar dispărea. Omeneşte este inevitabil. În acest sens, dacă probabilitatea este subiectivă, este vorba de o subiectivitate transcendentă şi nu individuală. Ea survine fatalmente, atunci cînd un savant vrea să prevadă sau să explice un fapt singular. Cît despre probabilitatea care provine din caracterul parţial al analizelor istorice şi al relaţiilor cauzale, ea este în spiritul nostru şi nu în lucruri. Ne putem imagina un spirit infinit care ar înţelege deter-

* Vom preciza mai tîrziu aceste remarci cînd ne vom ocupa de cauzalitatea sociologică.

minismul integral al devenirii. Dar o astfel de utopie nu prezintă nici interes, nici semnificaţie pentru logică. Căci spiritul infinit ar înţelege în fiecare clipă determinismul evenimentelor în particularitatea sa. Or, noi ne întrebăm dacă relaţiile generale sînt probabile ca urmare a ignoranţei noastre sau sînt în lumea istorică însăşi. Nimic nu dovedeşte că anumite consecuţii parţiale sînt destul de izolate de ansamblu pentru a se desfăşura automat, de îndată ce primul termen este dat. Să nu se invoce principiul determinismului, deoarece acesta uneşte antecedentul total cu consecventul total: realul din momentul *t* este cauză a realului din momentul *t'*. Nu rezultă necesitatea unor raporturi obţinute prin decupaj, simplificare, sau organizare a datelor la un nivel macroscopic.

Rămîne cealaltă obiecţie, cercetarea ar fi limitată. Determinăm posibilitatea obiectivă prin eliminarea accidentelor, determinăm accidentul prin referire la posibilitatea obiectivă. Acest cerc ni se pare în acelaşi timp indiscutabil şi nonvicios. Cele două demersuri, stabilirea generalităţilor şi explicarea evenimentului, sînt solidare între ele, deoarece reprezintă momentele succesive ale cercetării ştiinţifice (în istorie ca şi în celelalte ştiinţe). O dată scoasă la iveală o relaţie adecvată, ea este utilizată pentru fixarea eficacităţii împrejurărilor excepţionale, într-un exemplu particular. Suprapunerea raţionamentelor de probabilitate este aşadar inevitabilă şi legitimă. Există neîncetat comparaţia cazurilor singulare pentru desprinderea regulilor adecvate, apoi folosirea acestor posibilităţi obiective în analiza istorică.

Dar, vom spune, adevăratul cerc este altundeva: un efect este adecvat în raport cu un anumit grup de antecedente, contingent în raport cu altul. Un eveniment este considerat accidental în interiorul unei anumite *structuri fortuite*, determinată de un ansamblu de condiţii ales*. Cunoaştem accidente în raport cu anumite ante-

* De unde un anumit echivoc în limbaj, chiar şi în acela al lui Weber. În general, cînd spunem: cutare fapt este o cauză accidentală a cutărui eveniment, vrem să spunem că acesta este accidental în raport cu un ansamblu de antecedente ce constituie cauzele constante ale structurii fortuite. Cauza accidentală este cauza variabilă care aduce cu sine o extragere excepţională. Dar uneori putem şi să dăm sensul contrar aceleiaşi expresii şi să definim cauza accidentală ca *ocazie*, prin care să se realizeze un efect implicat de o situaţie.

cedente, adică în raport cu o anumită mişcare istorică, nu accidente în sensul absolut. Dar această relativitate nu pare nicidecum inacceptabilă. Nu este vorba de a scrie o uchronie, ci de a articula povestirea devenirii, de a schiţa diversele evoluţii, intersectarea lor şi relaţiile dintre ele, de a restitui trecutului caracterele realităţii actualmente trăite. Judecăţi probabile şi relative sînt suficiente pentru această sarcină pozitivă.

II

Cauzalitate şi responsabilitate

Schema logică a cauzalităţii rămîne formală în toate sensurile cuvîntului. Expertul care anchetează cauzele unei coliziuni feroviare se străduieşte să precizeze împrejurările particulare care au precedat accidentul (imprudenţa, vizibilitatea scăzută etc.) şi datele relativ constante (starea liniei, sistemul de semnalizare etc.) care favorizau mai mult sau mai puţin catastrofa (care sporeau numărul cauzelor variabile de natură să o provoace). Expertul şi istoricul se ocupă şi de problema *responsabilităţilor*. Aşa cum ne străduim să precizăm semnificaţia pozitivă a hazardului confruntînd folosirea curentă cu definiţiile riguroase, tot aşa ne vom strădui să definim *semnificaţiile* unei *responsabilităţi istorice*.

*

Responsabilitatea morală, responsabilitatea juridică, responsabilitatea istorică prezintă o parte comună: stabilirea cauzelor. Diferenţa fundamentală se referă la ordinea cauzelor: moralistul are în vedere *intenţiile*, istoricul *actele*, juristul confruntă *intenţiile cu actele*, iar măsurile cu *conceptele juridice*. Din punct de vedere istoric este responsabil cel care, prin actele sale, a declanşat sau a contribuit la declanşarea evenimentului ale cărui origini le cercetăm. O atare judecată n-ar trebui să aibă nici o influenţă morală; în opinia istoricului ca atare, războiul şi revoluţia nu sînt cîtuşi de puţin crime, ci fapte, între altele, de o frecvenţă variabilă de la un secol la altul, observate în toate culturile şi în toate epocile. Să presupunem că istoricul studiază responsabilităţile *unui* război. Poate oare să reuşească? Oare întrebarea este ştiinţifică?

În primul rînd, istoricul trebuie să reţină faptul în singularitatea sa, exact în momentul producerii sale. Întrebare pusă greşit, vom spune, căreia numai sociologul i-ar da răspuns stabilind cauzele războaielor? Nicidecum, în ipoteza cea mai favorabilă, el va indica antecedentele pe care le întîlnim *cel mai adesea* sau *întotdeauna* în preajma unui război. Presupunînd că unul din aceste antecedente apare în cazul considerat, n-am fi explicat încă totul, ar rămîne să ne întrebăm *prin acţiunea cui şi de ce* a izbucnit *în acel moment*. Oare vom mai spune că situaţia existentă de cîţiva ani în Europa făcea ca el să fie inevitabil? Poate, dar aceasta este o problemă de cauzalitate istorică: printr-o analiză a constelaţiei singulare, estimăm probabilitatea de conflict creată de sistemul diplomatic, economic, social etc. Oricît de mult ar fi evaluată* această probabilitate (şi fără îndoială ea i se pare destul de mare istoricului de astăzi, aşa cum li se părea contemporanilor), chestiunea cauzelor imediate îşi păstrează importanţa. Repusă în perspectivă istorică, ocazia (şi totodată eficacitatea ocaziei) îşi va pierde importanţa, pe măsură ce cauzele îndepărtate sau profunde (situaţia) se vor apropia de necesitate. S-ar cuveni totuşi să fixăm măcar responsabilitatea *momentului*.

Problema este delimitată: nu mai este vorba decît de cauzele imediate. Atunci apar dificultăţile clasice; cum să alegem între antecedente? În ce moment să începem cercetarea? În exemplul cu 1914, originea crizei este indicată de faptele înseşi, cu o rezervă; unii istorici încep cu ultimatumul austriac, alţii cu complotul sîrb împotriva arhiducelui. Totuşi, acordul există într-o privinţă: primul antecedent care făcea ca războiul să fie probabil nu este asasinarea arhiducelui, ci ultimatumul austriac. Plecînd de la această dată iniţială, cercetarea se complică, din cauza multitudinii actelor şi a intersectării lor. Referitor la care decizie vom pune întrebarea: *ce s-ar fi întîmplat dacă*...? De exemplu, *dacă* mobilizarea rusă n-ar fi fost semnată atît de curînd? *Dacă* oamenii de stat ai Antantei ar fi cunoscut schimbarea bruscă a opiniei Berlinului, pe 29 şi 30 iulie? Sau dacă ar fi vrut să profite din plin de aceasta[1]?

---

* Evaluarea depinde de altfel, în primul rînd, de ipoteza de la care se porneşte în privinţa *evoluţiei* acestui sistem: tensiunea politică şi economică ar fi continuat oare să crească în Europa dacă războiul n-ar fi izbucnit în 1914?

Responsabilitatea actelor se măsoară fie *prin urmările pe care le-au antrenat*, fie *prin cele pe care le-ar fi putut antrena o altă decizie*, fie în cele din urmă *prin inițiativa care s-a manifestat în această privință*. Refuzul de a lua în considerare răspunsul sîrb a grăbit declarația de război adresată Serbiei și, ca urmare, a înclinat puternic balanța în favoarea războiului. Respingerea parțială de către Serbia a ultimatumului austriac poate fi incriminată din cauza consecințelor pe care le-ar fi avut, aproape în mod necesar, o acceptare fără rezerve. Dar pînă și responsabilitatea istorică depinde de ordinea succesiunii: nimeni nu va pune în discuție respingerea de către Franța a ultimatumului german, într-atît apare această respingere ca răspuns inevitabil la niște pretenții, oricum inacceptabile. Riscul este mai mare atunci cînd în judecata istorică intervin considerații juridice și morale. *Inițiativa* nu poate deloc, într-adevăr, să fie estimată de istoricul cel mai realist, fără să țină seamă de regulile diplomatice și morale. Ne vom întreba dacă ultimatumul austriac era sau nu justificat, din punct de vedere juridic, politic, moral etc. Întrebarea comportă și un răspuns parțial științific. Cunoaștem cutumele dreptului internațional. Cu toate acestea, descoperirea rolului jucat de niște funcționari sîrbi face astăzi mai puțin scandaloasă severitatea austriacă (fără ca responsabilitatea, în raport cu consecințele, să se schimbe cîtuși de puțin).

Apar însă alte dificultăți. Istoricul nu ia unul cîte unul toate antecedentele, pentru că nu le-ar putea epuiza niciodată. În relatarea sa el ține seama de logica intențiilor. Inevitabil, se angajează într-o cercetare psihologică (în sensul larg al cuvîntului, motive precum și mobiluri). În consecință, apare un nou risc de confuzie: *măsurarea responsabilității personajelor în funcție de intențiile lor*. Or, aici există o eroare de principiu: istoricul analizează intențiile pentru a înțelege deciziile, pentru a le descoperi cauzele. Dar *imputarea cauzală rămîne esențialmente distinctă de interpretarea psihologică*. Ministrul care nici n-a prevăzut nici n-a vrut consecințele actelor sale este responsabil, dacă istoricul apreciază că obiectiv aceste consecințe erau previzibile și probabile. Desigur, este important — deoarece intențiile sînt și fapte istorice — de reamintit că din ambele părți observăm, și încă în proporții poate analoage, că războiul este acceptat sau dorit. Rămîne indispensabilă, în orice caz, separarea responsabilității istorice de res-

ponsabilitatea morală. Vinovăţia actelor nu este nici suprimată, nici diminuată de faptul că motivele au fost contradictorii sau au fost coerente.

Problema cauzelor războiului nu comportă aşadar vreo soluţie obiectivă decît dacă sînt îndeplinite diverse condiţii, dacă sînt formulate diverse precizări. Responsabilităţile îndepărtate şi responsabilităţile imediate sînt, de drept şi de fapt, independente. O totală inocenţă în al doilea caz rămîne compatibilă cu o culpabilitate absolută în primul caz: cel care n-a întreprins nimic pentru a crea tensiunea care face războiul posibil a putut lua iniţiativele care au făcut ca războiul să fie inevitabil. De altfel, problema responsabilităţilor îndepărtate admite, poate, o multitudine de răspunsuri, în funcţie de momentul în care se plasează istoricul. Respingerea de către Franţa a propunerilor Germaniei poate că a agravat o situaţie, devenită apoi mai ameninţătoare prin atitudinea acesteia din urmă.

În ceea ce priveşte responsabilităţile imediate, răspunsul n-ar putea pretinde nici simplitate, nici univocitate. Stabilim obiectiv actul sau actele care au generat o probabilitate a războiului, dar putem ezita în privinţa intenţiei actorilor (uşurinţa, dorinţa de război, gustul şi acceptarea riscului de către jucător), în privinţa legitimităţii diplomatice, morale a acestor acte, în privinţa gradului de iniţiativă pe care-l dovedesc ele (în ce măsură erau suscitate, determinate de antecedente?). Referitor la toate actele, s-ar impune aceleaşi diferenţieri, şi anume *eficacitate, intenţie, legitimitate* morală sau politică, *iniţiativă*. Este suficient să parcurgem cărţile consacrate începuturilor războiului pentru a urmări împletirea acestor incertitudini. Ne întrebăm asupra legitimităţii mobilizării ruse (declaraţia de război adresată Serbiei, dificultăţile tehnice ale mobilizării o justificau oare?), asupra rolului pe care l-a jucat ea (consecinţe), asupra intenţiei pe care o exprimă (prudenţă sau voinţă de război), asupra iniţiativei pe care o traduce (actele Imperiilor Centrale o făceau inevitabilă, sau probabilă, sau admisibilă etc.).

Dacă toţi istoricii ar consimţi la aceste analize, ar putea ei să se pună de acord de drept sau de fapt? De drept, ar dăinui două principii de incertitudine: pe de o parte, construcţiile ireale, necesare pentru estimarea cauzalităţii (în raport cu antecedentele precum şi în raport cu urmările), la nivelul la care se plasează

istoricul, nu aduc niciodată cu sine convingerea: pe de altă parte, este aproape imposibil de separat estimarea inițiativei (teoretic de ordin cauzal) de legitimitatea morală sau politică a actelor (fără a mai socoti că intervine și intenția presupusă).

Totodată, pentru a formula o judecată sintetică, avem de ales între diverse metode: fie considerăm atitudinile personajelor în momentele succesive ale crizei (exemplu: miniștrii austrieci voiau cu orice preț un succes diplomatic, miniștrii germani le-au dat mai întîi mînă liberă, apoi s-au speriat); fie reținem în special actele decisive, pe cele care marchează originea sau meandrele crizei (Imperiile Centrale au comis actele care făceau ca războiul să fie posibil, apoi Aliații pe acelea care-l făceau să fie sigur). Vom reaminti pentru memorie formulele care răspund la o altă întrebare (intențiile): toți cei interesați au vrut, au dorit sau măcar au acceptat războiul.

*

O astfel de analiză cauzală este oare asimilabilă unei cercetări a responsabilităților? Lăsăm deoparte efortul judecătorului pentru reconstituirea faptelor, comparabil cu faza primară a studiului istoric pe care-l neglijăm cu bună știință (critica de texte și stabilirea a *ceea ce s-a întîmplat*).[1] Se pare că juristul sau moralistul pleacă de la o *greșeală*, desemnată de regulile morale sau juridice, pe care o atribuie vinovatului (celui care a comis greșeala) și că estimează în fine gradul de responsabilitate a vinovatului. În cazul istoricului, observăm un demers comparabil, acela care pleacă de la fapt la actor (sau la actori), dar nu observăm nici greșeală în punctul de plecare, nici o estimare a responsabilității independentă de gradul de cauzalitate. Să ne ocupăm mai îndeaproape de analogii și diferențe.

Cum spuneam, în opinia istoricului, războiul nu este o crimă. Cercetarea istorică pornește așadar de la un fapt ales arbitrar, nu contează sentimentele umanitare sau patriotice care inspiră această alegere. Apoi, responsabilitatea este stabilită în mod pozitiv, dar această responsabilitate privește exclusiv *actele*. Pe planul acțiunii, eficacitatea constituie adevăratul criteriu. Pe bună dreptate recuzăm scuza conducătorului care „nu voise asta". Cauzalitatea devine indiscernabilă de culpabilitate, deoarece aceasta rezidă numai în *a face sau a nu face*, în urmările directe sau indirecte ale deciziilor.

În consecinţă, ne putem întreba dacă faptul primar, departe de a fi ales arbitrar, nu este definit în acelaşi fel cu responsabilitatea. Nu se punea atîta pasiune în studierea începuturilor războaielor atîta vreme cît acestea erau considerate modalitatea normală de soluţionare a rivalităţilor dintre naţiuni. Această cercetare, şi astăzi, în opinia filozofilor care văd în război încercarea supremă a colectivităţilor, este superficială şi zadarnică. Dacă nimeni nu-i revendică iniţiativa, nu îndrăzneşte să-i recunoască legitimitatea, este poate pentru că războiul apare astăzi ca o *greşeală* istorică (în dublul înţeles al cuvîntului)*. Greşeala, chiar şi în acest caz, ar fi mai puţin specificată de o revoltă a conştiinţelor, transcendentă în planul evenimentelor, decît de istoria însăşi: înfrîngerea, căderea imperiilor, acestea sînt crimele supreme, dincolo de voinţele bune sau rele. Dacă admitem aceste remarci, absenţa unei greşeli (în punctul de plecare) ca şi indiferenţa faţă de intenţii ar traduce nu opoziţia dintre cauzalitatea istorică şi responsabilitatea juridică (sau morală), ci specificitatea unei *etici a istoriei*, imanentă conduitei şi destinului oamenilor.

Dar, vom spune, rămîne altă diferenţă. Din punct de vedere istoric, este dificil, poate imposibil, de stabilit o responsabilitate integrală: nici un individ, nici un act nu este singura cauză a unui eveniment istoric. Greşeala este întotdeauna relativă, deoarece se defineşte prin faptul că a sporit posibilităţile de producere a catastrofei sau a redus posibilităţile de a o evita. La fel se definesc ocaziile, ratate sau folosite. Fără îndoială, juristul care îl inculpează pe criminal, pe piromân, pe asasin, are impresia că ajunge la cauza unică şi autentică, dar ar fi periculos să conchidem că foloseşte o altă noţiune a cauzei şi păstrează ideea dinamică a agentului făptuitor. În realitate, într-un asemenea caz, actul şi actorul constituie o unitate, ei nu se opun ca efectul şi cauza. În schimb, de îndată ce, între conduita vinovatului şi faptul ilegal, apar intermediari, de îndată ce loviturile nu mai sînt decît una dintre cauzele morţii sau excesul de viteză unul dintre elementele situaţiei în care s-a produs accidentul, regăsim o analiză cauzală analoagă aceleia a istoricului: cîntărim responsabilitatea vinovatului, determinînd dacă erau normale împrejurările în care gestul incriminat a produs efectul condamnabil.

* Se înţelege de la sine că condamnarea morală formulată de pacifişti se amestecă întotdeauna cu această intuire a anacronismului.

Desigur, responsabilitatea penală, diferită de responsabilitatea civilă, implică mai mult o anumită responsabilitate morală, mai exact o anumită stare de spirit vinovată.* Aceasta face parte, ca să spunem aşa, din definiţia delictului sau a crimei**. De aceea este normal să estimăm gradul de responsabilitate în funcţie de starea de spirit a vinovatului, fie în momentul actului, fie în general. Putem chiar să spunem că, în esenţă, urmărim starea de spirit în care conduita este manifestarea exterioară şi expresia. Or, este frapant ca, de îndată ce ne preocupăm de gradul de responsabilitate, să fie reintrodusă analiza cauzală cu al său decupaj al elementelor. Neglijenţa este considerată vinovată în măsura în care apare eficace (fără ea, individul n-ar fi comis greşeala) şi nu inevitabilă (în mod normal este de conceput altă conduită). Beţia atenuează responsabilitatea pentru că, retrospectiv, ea pare să diminueze şansele pentru o altă decizie (o face pe aceasta mai puţin posibilă, face delictul mai determinat). Dimpotrivă, luciditatea este o circumstanţă agravantă deoarece sporeşte, în opinia noastră, pentru trecut posibilităţile de abţinere, iar pentru viitor posibilităţile defavorabile (posibilităţile unei noi crime).

La drept vorbind, acest efort ca pedeapsa să fie exact pe măsura vinovăţiei nu este interpretat de obicei în această manieră pozitivă. Reprezentarea este în primul rînd cea a unei vinovăţii esenţiale, o vinovăţie bazată pe libertatea voinţei, iar circumstanţele greşelii, sînt considerate ca indicii exterioare fie ale libertăţii, fie ale absenţei libertăţii. De fapt, această libertate, accesibilă din exterior, se bazează, ca şi libertatea istorică, pe o analiză a antecedentelor: libertatea pare cu atît mai mare cu cît sînt mai puţine antecedentele pe care ar fi fost suficient să le transforme pentru ca evenimentul să fi fost altul (trebuie totuşi ca această transformare să nu fie exclusă de nici un alt antecedent, să pară chiar posibilă independent de orice altă schimbare). Istoricul decupează situaţia, psihologul caracterul şi situaţia. Pierderea completă de conştiinţă sau de luciditate*** suprimă orice posibilitate a schimbării (de-

* Cf. despre aceste probleme: Kaufmann (Felix), *Die philosophischen Grundprobleme der Lehre von der Strafrechtsschuld*, Leipzig şi Viena, 1929.[1]

** Am văzut în secţiunea precedentă că un act este comprehensibil prin referire la o anumită intenţie (uneori impersonală).

*** Am putea spune totuşi că luciditatea, conştiinţa fac parte integrantă din definiţia *stării de spirit*, obiectiv sesizabilă, care merită pedeapsa. Greşeala implică o anumită intenţie.

oarece presupunem întotdeauna o schimbare prin fapta săvîrşită de individ). Proasta educaţie sau mizeria slăbesc rezistenţa la tentaţie. Cu cît sînt mai multe antecedentele care conduc la crimă, cu atît libertatea şi, totodată, responsabilitatea sînt mai mici (cu complicaţia că, după cum examinăm trecutul şi caracterul sau situaţia, riscăm să obţinem rezultate opuse).

Oare vom spune că această libertate relativă, care necesită doar un determinism fragmentar, nu este suficientă pentru a justifica o vinovăţie autentică din punct de vedere moral? O discuţie completă ne-ar îndepărta de la subiectul nostru, să ne limităm la cîteva remarci.

Responsabilitatea esenţială, numai Dumnezeu o poate cunoaşte deoarece numai el ar discerne intenţia ultimă a persoanei. Omul abandonat sieşi trebuie să facă distincţia între vinovăţia fiecăruia faţă de el şi vinovăţia văzută din afară, faţă de ceilalţi. Pot, avînd regrete, să conştientizez o greşeală şi, totodată, o libertate care nu prezintă nici grade, nici limite. Dar această libertate, spectatorul nu reuşeşte s-o sesizeze. Orice jurisdicţie, inevitabil socială, desemnează conţinutul conduitelor greşite, la rigoare starea de spirit reprehensibilă (inferată prin diverse indicii), ea ignoră libertatea şi, prin urmare, voinţa răului.

Aceste două ignorări nu sînt de altfel comparabile, ci mai degrabă contradictorii. Libertatea este exclusă printr-un determinism făcut cu anticipaţie: viitorul necunoscut pare fixat chiar înainte de a fi, dacă substituim construcţiei umane iluzia unei necesităţi înscrise în real, sau dacă confundăm construcţia noastră retrospectivă cu devenirea concretă. Libertatea se verifică atîta vreme cît rămînem contemporani cu actul ei. După aceea, explicăm decizia raportînd-o la antecedentele sale, ca şi cum ar fi fost determinată. Reuşim cel mult să sugerăm, să facem inteligibilă libertatea restituind trecutului caracterul său de viitor anterior, în loc de a-l contempla în fatalitatea lui retrospectivă.

Aprecierea morală a celuilalt este pozitivă atîta vreme cît are în vedere realitatea exterioară a conduitei sau natura motivelor sau a mobilurilor, dar aceste date, perceptibile sau psihologice, sînt la fel de străine ordinii etice. Aşa cum Kant nu era sigur de moralitatea vreunui act pentru că o schimbare egoistă riscă întotdeauna să compromită puritatea inimii, şi noi explicăm toate actele contrare regulilor admise fără să ajungem la o voinţă care a

ales în mod liber răul pentru el însuşi. Conştiinţa străină, de îndată ce este obiectivată pentru a fi înţeleasă, admite interpretări multiple şi incomplete, exclude o judecată absolută. Fără îndoială că se menţin alte modalităţi de estimare a persoanelor, în funcţie de calitatea lor umană, în funcţie de valorile pe care le realizează, în funcţie de eficacitatea sau de moralitatea obiectivă a conduitei lor. Dacă definim o voinţă prin motive şi, mai departe, prin mobiluri, vom arăta doar imposibilitatea de a o considera în mod absolut bună sau rea pentru dublul motiv că devine *echivocă* şi *naturală*.

O dată în plus, responsabilitatea istorică este, asemenea responsabilităţii autentice, cel puţin aceea care le este dată oamenilor de a cunoaşte, responsabilitate relativă şi fragmentară, solidară cu probabilitatea retrospectivă prin care se edifică determinismul istoric.[1]

III

Cauzalitate şi hazard

Conform analizelor precedente, judecăţile de cauzalitate istorică s-ar rezuma la nişte calcule retrospective de probabilitate, probabilitate legată de demersurile savantului şi de caracterele evenimentelor. Şi am regăsit, în logica cauzalităţii, noţiunea de hazard, care se află, prin tradiţie, în centrul teoriei istoriei.

Vom examina, în acest capitol, problemele pe care le pune confruntarea a două concepte: oare accidentele trebuie să fie definite în mod relativ şi formal, ca în capitolele precedente? Oare există materialmente, dacă ne putem exprima astfel, accidente? O dată precizat sensul termenilor, este oare posibil să formulăm riguros întrebările clasice?

*

Este comod să analizăm diferitele semnificaţii ale cuvîntului hazard plecînd de la teoria aristotelică. După Aristotel, întîmplarea sau norocul nu cunoaşte nici o lege, nu se produce nici întotdeauna, nici cel mai adesea, este rar. Raritatea tinde, de altfel, să se confunde cu contingenţa. Regularitatea dovedeşte exis-

tenţa unei legături necesare, singularitatea, absenţa unei asemenea legături. Aceste raritǎţi şi contingenţe aparţin unor domenii diferite. Sau este vorba de o activitate inteligentă care, în loc să-şi atingă scopul propus, atinge un altul, fie că este vorba de un lucru (sau un animal) care atinge un scop ce nu este scopul său autentic. Întîmplarea şi norocul caracterizează aşadar realităţile care există în vederea a ceva. Toate exemplele lui Aristotel, şi astăzi valabile întrucît ilustrează ideea comună, se pretează aceleiaşi interpretări prin *eroarea finalităţii*. Debitorul vine în mod excepţional şi fără intenţie pe piaţă şi aici îşi întîlneşte creditorul. Săpăm pămîntul, de exemplu pentru a planta, şi găsim o comoară. Un cal speriat fuge, iar această fugă îl salvează, o piatră cade şi loveşte un craniu. În toate cazurile, rezultatul nu este cel pe care-l avea în vedere agentul sau natura. Astfel încît între un monstru şi întîlnirea cu financiarul, Aristotel, din punctul său de vedere, nu observă nici o diferenţă fundamentală. Teoria lui, logică şi metafizică, opune, într-o lume ierarhizată, accidentul realizării de către fiecare fiinţă a scopului său (activitate exterioară sau formă).[1]

Este suficient să analizăm exemplele lui Aristotel pentru a regăsi cele două idei care constituie esenţa teoriilor lui Bergson şi Cournot. Trepiedul care cade din nou drept, piatra care loveşte pe cineva, iată tot atîtea evenimente care sugerează o intenţie. Mecanismul imită finalitatea. Caracterul uman al efectului, printr-o aplicare greşită a principiului egalităţii, tinde să se extindă asupra cauzei. Inteligenţa ce apare în evenimente se află concentrată în reprezentarea geniului rău, pe care-l numim hazard.[2]

Pe de altă parte, teoria lui Cournot constă nu în analiza raportului dintre fapt şi scopul urmărit dar neatins, ci a originilor accidentului. Întîlnirea creditorului cu debitorul, a pietrei cu craniul, toate aceste exemple se pot rezuma la formula lui Cournot: coincidenţă a două serii sau coincidenţă a unui sistem cu o serie. Fiecare serie se supune unui determinism strict, dar întîlnirea, în sine, scapă oricărei legi. Idee clară, astăzi clasică, dar rămîne să definim seriile şi sistemele. Cum reuşim oare aceasta în istorie[3]?

*

Orice eveniment derivă din mai multe serii. Indiferent că este vorba de războiul din 1914 sau de revoluţia hitleristă, se discern cu uşurinţă cauze multiple. Asasinarea arhiducelui este sfîrşitul

unei serii (activitatea revoluționarilor sîrbi, panslavismul), diplomația Austriei în Balcani constituie altă serie, la fel cea a Rusiei și a Germaniei. Dar, pe de altă parte, dacă considerăm războiul în prelungirea politicii europene, putem vedea în aceasta sfîrșitul unui sistem. În funcție de optică, același eveniment apare sau nu ca fiind fortuit.

Fără îndoială că analiza formală din capitolul precedent rezolvă această aparentă dificultate, ea dă o formă riguroasă raționamentelor etiologiei istorice, dar în același timp le răpește noțiunilor de ordine și de hazard orice valoare absolută. Istoricul însuși este cel care, în funcție de regularitățile cunoscute, de evoluțiile normale, organizează textura devenirii. Un eveniment poate fi considerat accidental în raport cu un ansamblu de antecedente, adecvat în raport cu altul. Hazard, deoarece s-au încrucișat serii multiple, rațional, deoarece la un nivel superior, regăsim un ansamblu ordonat.

Dar hazardul nu desemnează oare o categorie de date materialmente definite? Cînd vorbim despre hazard, în istorie, ne gîndim imediat la un anume tip de fapte, ca și cum am mai îmbogăți accepția pozitivă (aceea a lui Cournot) cu reziduuri ale semnificației aristotelice sau bergsoniene, ca și cum am schița sistemele și seriile în funcție de interesul uman. Astfel invocăm hazardul de fiecare dată cînd fenomenele naturale abundă în lumea istoriei (cutremurul de pămînt, boala unui conducător, circumstanțe atmosferice care determină rezultatul unui război, al unei bătălii etc.), de fiecare dată cînd asimetria dintre cauză și efect (cauză mică și efecte mari) ne uimește, sau chiar de fiecare dată cînd un *mare om* pare să exercite o acțiune asupra devenirii.

Raportăm fără dificultate aceste cazuri la definiția formală. Fenomenele naturale formează imediat o serie distinctă. Pe de altă parte, istoricul adună într-un ansamblu condițiile sociale sau economice sau instituționale, astfel încît deciziile sau inițiativele persoanelor capătă caracterul de accidente (deși, în raport cu individul, ele pot foarte bine să fie adecvate). Ajungem să ne imaginăm că realitățile masive sînt mai determinate decît faptele fragmentare, să concepem o deosebire esențială între unele și celelalte. Și totuși, realitățile masive sînt făcute din conduite individuale, legate în real sau de către istoric, și nu există hazard decît relativ.

Nimic nu ne împiedică, fără îndoială, să menținem un sens material: accidentele ar fi datele fragmentare (inițiative indivi-

duale, întîlniri etc.) care corespund cauzelor variabile ale *structurilor fortuite* imaginate în vederea analizei cauzale. Dar tocmai de aceea trebuie să ne reamintim că sensul material şi sensul formal nu coincid. Formal, orice fenomen poate să fie considerat accidental. Dezvoltarea bruscă a industriei germane între 1870 şi 1874 este accidentală în raport cu starea anterioară a economiei deoarece are ca origine despăgubirile de război, adică un fapt politic exterior ordinii ciclurilor economice. Vom spune oare că un accident definit în raport cu toate antecedentele, în raport cu situaţia globală, este în mod absolut şi nu în mod relativ fortuit? Dar, în primul rînd, ne-am putea întreba dacă există evenimente pe care nimic din trecut nu le pregăteşte şi nu le explică. Pe de altă parte, chiar şi în acest caz, evenimentul n-ar fi accidental prin caracterul său fragmentar sau individual, ci pentru că s-ar rupe de evoluţia anterioară. Am rămîne totuşi la accepţia pozitivă şi formală, deoarece un hazard (în sens material) este adeseori executorul necesităţii.

La drept vorbind, dacă, asemenea lui Cournot, istoricul ar cuprinde sistemul total al istoriei, dacă ar desprinde planul Providenţei, accidentele definite cu referire la acest sistem, ar deveni, ca să spunem aşa, absolut fortuite. Deoarece, o dată cu multiplicitatea sistemelor, echivocul ar dispărea: cele două noţiuni s-ar uni, sau cel puţin deosebirea dintre ele n-ar mai conta. Să presupunem, de exemplu, că istoria duce necesarmente la o Europă unită: pe această bază, istoricul ar contempla fără spaimă ultimele războaie europene, rămăşiţe ale unei epoci care se încheie. Fragmentare sau nu, aceste hazarduri s-ar organiza ca atare în perspectiva *adevărată* asupra trecutului.

Cu alte cuvinte, imposibilitatea de a confunda cele două noţiuni ţine în primul rînd de incertitudinea care se referă la delimitările sistemelor şi ale seriilor, de pluralitatea structurilor fortuite pe care savantul este liber să le construiască sau să le imagineze.

*

Remarcile precedente ar putea să decepţioneze. Într-adevăr, dorim ca filozoful să se situeze de partea istoricilor şi sociologilor, teoreticieni ai hazardului şi teoreticieni ai necesităţii. La ce bun aceste formule logice care pînă la urmă traduc practica

spontană, dacă nu permit rezolvarea sau măcar precizarea adevăratei probleme?

În primul rînd, schema noastră confirmă ceea ce indicam încă din prima secţiune, referitor la compensarea sau la eliminarea accidentelor. Căci, dacă această eliminare de către timp, pe termen lung, pare verosimilă în interiorul unui sistem (definit de o cauzalitate adecvată), nu se întîmplă acelaşi lucru cu accidentele care se produc în momentele decisive sau în punctele de intersecţie. Economistul observă fluctuaţii ciclice, discerne mişcări seculare şi mişcări pe termen scurt, stabileşte locul hazardurilor (război politic) care nu influenţează decît pentru-o anumită durată, cu o anumită amploare, evoluţia economiei. Dar poate că această soluţie în totalitatea ei este comandată de un fapt fragmentar extraeconomic. Pe de altă parte, întîlnirea dintre o depresiune şi o criză politică riscă să provoace o revoluţie (de exemplu revoluţia germană din 1933) ale cărei consecinţe par incalculabile şi rămîn imprevizibile. Revoluţia rusă ce rezultă poate din acumularea de hazarduri favorabile, al cărei succes a depins şi de mai mulţi factori relativ fortuiţi (conducători, rezultate ale bătăliilor etc.) inaugurează un sistem economic din care desprindem, plecînd de la acest prim moment, devenirea inteligibilă şi necesară.

Bunul-simţ sugerează — şi reflecţia confirmă — ca marja de incertitudine să nu fie nici fixată, nici nelimitată. Desigur, în toate epocile, anumite eventualităţi sînt excluse: nu ne întoarcem de la marea industrie la meşteşug, iar marea industrie imprimă puterii politice anumite trăsături care trebuie suportate. În acest sens, putem afirma că există limite între care domneşte Fortuna, dar aceste limite sînt vagi, nedeterminate. N-am putea afirma, din primul moment, că hazardurile n-au alt rol decît acela de a accelera sau de a încetini un destin imuabil, dinainte scris. În epocile de criză, se pare că posibilităţile se multiplică, foarte diferite unele de altele. Cînd este în joc libertatea Greciei, imens pare jocul contingenţei.

Nici o propoziţie generală n-ar putea aşadar să anticipeze rezultatele unui studiu care, în fiecare exemplu, trebuie să fie reluat fără prejudecată. Căci teoriile despre acest obiect traduc filozofii, în fond străine de incertitudinile istorice. Confundăm antiteza determinismului global şi a determinismului fragmentar cu antinomia libertăţii şi a necesităţii. Confuzie absurdă: afirmaţiile

concrete contează într-adevăr mai mult decît noţiunile metafizice. La ce bun să proclamăm libertatea umană care, aparţinînd tuturor, n-ar aparţine nimănui? Făcută de toţi oamenii, istoria n-ar fi voită de nici unul: rezultat orb al conflictelor nenumărate, ar fi haotică prin însuşi faptul că s-ar supune unor voinţe contradictorii. Sau ne gîndim la individ, şi atunci nu-l smulgem din servitute prin formule metafizice, ci dezvăluindu-i condiţiile şi momentele puterii sale. Sau ne gîndim la omenire, şi atunci rămîne să definim ideea: oare este suficient ca trecutul să nu poarte în sine viitorul, sau trebuie ca ansamblul istoric să fie comandat de raţiunea conştientă?

Controversa asupra oamenilor mari conduce la concluzii analoage. Cele două argumentări, care se opun monoton, ni se par pe cît de incontestabile pe atît de insuficiente. Determinismul reaminteşte pe drept că n-am putea schimba după voie cutare sau cutare element (pentru a dovedi eficacitatea hazardului): toate faptele sînt legate unele de altele, detaliul care uimeşte traduce poate o dată generală durabilă (ocazia ratată, proasta recrutare a conducătorilor). Totodată, omul care exprimă un grup sau o epocă, opera cuceritorului, aceea a lui Alexandru, de exemplu, corespundea unei necesităţi istorice: mai devreme sau mai tîrziu unitatea lumii antice s-ar fi realizat şi cele două culturi, greacă şi asiatică, s-ar fi întrepătruns. Dar tot atît de bine am răspunde că istoria nu găseşte întotdeauna omul capabil să îndeplinească sarcinile pe care ea le impune. Pe de altă parte, dacă cuceririle lui Alexandru sau ale lui Genghis-han n-ar fi fost pregătite de împrejurări, dacă o superioritate tehnică nu le-ar fi făcut posibile, evident că un geniu n-ar fi fost de-ajuns. Totuşi s-ar fi putut ca această posibilitate să nu fie exploatată. Aşa stau lucrurile şi cu fondatorii de religii, Luther sau Mahomed. Şi va fi întotdeauna legitim să ne întrebăm ce urme a lăsat individul; ce urme în evenimente prin faptul că necesitatea istorică a fost înfăptuită în cutare epocă, în cutare mod, ce urme în creaţia culturală? În ce măsură protestantismul poartă amprenta lui Luther, islamismul pe aceea a lui Mahomed? Dacă Profetul ar fi fost altul, cele două religii ar fi diferite de ceea ce sînt?

Am continua fără dificultate această controversă tradiţională. Dar ultimele întrebări pe care tocmai le-am formulat arată de ce ea nu duce la nimic. Atîta timp cît ne mărginim la formule abs-

tracte, reuşim să justificăm atît determinismul cît şi cultul eroilor. Trebuie să analizăm individul şi situaţia pentru a preciza ce anume le datorează finalmente realitatea. Or, această analiză (de acelaşi tip cu oricare cercetare cauzală istorică) trebuie să fie reluată de la zero în fiecare caz: problema nu comportă o soluţie generală, nu este nici măcar autentic filozofică deoarece aparţine cercetării ştiinţifice.

Oricît de evidente ni se par aceste remarci, sîntem siguri că nu conving, deoarece afirmaţiile nedemonstrabile ale determinismului se nasc spontan din perspectiva istorică. Recunoaştem în primul rînd ocazii, folosite sau pierdute, momente decisive, dar, întotdeauna şi pretutindeni, fie că este vorba de o victorie militară sau de prăbuşirea unui imperiu, descoperim motive îndepărtate şi *valabile* care, mai tîrziu, conferă o necesitate aparentă rezultatului efectiv. Uităm că rezultatul contrar ar fi putut să comporte o explicaţie la fel de satisfăcătoare. Cu alte cuvinte, retrospecţia creează o *iluzie de fatalitate* care contrazice *impresia contemporană de contingenţă*. Nici una, nici cealaltă nu este *a priori* adevărată sau falsă, viitorul rectificînd adeseori judecata actorilor. Cel puţin impresia contemporană nu implică nici un dogmatism, ceea ce nu se poate spune despre iluzia retrospectivă. În consecinţă, dogmatismului îi revine sarcina dovezii.

Toate vastele reconstituiri împart cu profeţiile retrospective privilegiul infailibilităţii. Or, aşa cum vom vedea în capitolul următor, sensul cercetării cauzale a istoricului este mai puţin de a schiţa marile trăsături de relief istoric şi mai mult de a păstra sau de a restitui trecutului incertitudinea viitorului: relatarea, ca şi limba, cunoaşte multiple *actualităţi*, ajunge să ne raportăm la un moment oarecare (chiar şi din trecutul cel mai îndepărtat) pentru a defini în raport cu acest prezent fictiv cele trei dimensiuni ale timpului. Istoricul se foloseşte de această putere a spiritului, de aceea reuşeşte să deosebească fatalitatea de ceea ce, întrucît a fost, nu mai poate să nu fi fost, de necesitatea masivă care ar distruge individul şi ar implica un viitor predeterminat.

IV

Limitele şi semnificaţia cauzalităţii istorice

Limitele cauzalităţii istorice sînt de două feluri. Unele ţin de schema însăşi, altele de natura sau insuficienţa cunoştinţelor de care dispunem pentru construirea evoluţiilor ireale. Semnificaţia cauzalităţii istorice, plecînd de la aceste analize, va apărea de la sine: dacă vreodată n-am fi capabili să dăm răspuns la întrebările noastre, am fi totuşi îndreptăţiţi să întrebăm pentru a restitui viitorului trecut caracterul său de viitor.

*

Am văzut deja, în capitolele precedente, că determinismul probabilităţii retrospective nu cunoaşte decît noţiuni relative. Reguli şi evenimente, adecvare şi accident, apar inseparabile în experienţa organizată a istoricului. Fără îndoială că realitatea sugerează această organizare, dar, oricît de bine fundamentate ar fi deciziile savantului, rareori sînt singurele posibile: problema ar fi putut fi pusă într-un alt moment, deoarece evoluţia este continuă şi se ajunge rareori la un moment al începutului; o anumită selecţie a antecedentelor ca şi un anumit decupaj al efectului nu se impun în mod categoric.

Această libertate a reconstrucţiei se manifestă şi în alegerea *nivelului*. Un istoric se va situa pe acelaşi plan cu actorul, altul va neglija analiza microscopică şi va urmări mişcările de ansamblu ce conduc la evenimentul considerat. Pentru un marxist, problema originilor imediate ale războiului ar prezenta o importanţă şi un interes reduse. Economia capitalistă, politica europeană a secolului al XX-lea secretau, ca să spunem aşa, un conflict general: nu contează incidentele ultimelor zile.

Aceste remarci precizează caracterul rezultatelor, necompromiţîndu-i validitatea. O altă rezervă, mai gravă, ar pune în cauză corespondenţa dintre schemă şi realitate. Oare găsim în istorie echivalentul cauzelor constante? Chiar dacă dăm un răspuns afirmativ la această întrebare, nu înseamnă cîtuşi de puţin că această cauzalitate este, ca să spunem aşa, *instantanee*. Ne raportăm prin gîndire la un moment din trecut, *oprim* evoluţia, fixăm condiţiile

constante care totuşi evoluau în direcţia evenimentului pe care-l studiem, sau în direcţia contrară. Am măsurat eficacitatea în acest moment ales, dar, ceea ce ar fi important de ştiut pentru a preciza rolul *forţelor profunde* şi al evenimentelor fragmentare, ar fi devenirea constelaţiei, or, în construcţiile noastre ireale, ne imaginăm urmările situaţiei, nu transformările sale (în capitolele precedente, nu făceam diferenţa).

Observăm, astfel, diferenţele esenţiale dintre uchronie şi demersurile ştiinţei pozitive. Visătorul alege şi suprimă arbitrar un fapt (poate inseparabil de un ansamblu), îşi imaginează ce s-ar fi întîmplat, se străduieşte să intre în detaliile acestei fantezii. Savantul se întreabă exclusiv dacă, făcînd să varieze un dat, obţine, în *momentul în care se situează*, un alt eveniment. Este suficient ca astfel să demonstreze că „s-ar fi schimbat ceva". De obicei, i-ar fi greu să spună mai mult. În orice caz (cel puţin la un nivel inferior), el nu este capabil să urmărească consecinţele ipotezei sale, deoarece încrucişarea seriilor cauzale, în real, depăşeşte puterea noastră de înţelegere. Dacă francezii ar fi pierdut bătălia de pe Marna? Dacă ordinul de retragere n-ar fi fost dat trupelor germane? Dacă America n-ar fi intervenit? Desigur, discernem posibilitatea altor evoluţii, şi, în funcţie de aceste evoluţii probabile şi foarte diferite de istoria reală, vom estima destul de mult eficacitatea acestei victorii sau a intervenţiei americane: fără să ne ascundem neputinţa de a reconcilia ştiinţa cu uchronia, fără să negăm că, la un nivel superior, distingem uneori probabilitatea devenirii globale pe care accidentele, văzute de aproape, o fac, în aparenţă, contingentă.

Revenim astfel la problema pe care pînă acum am lăsat-o la o parte. Putem oare să organizăm retrospectiv determinismul în funcţie de probabilitate? De a stabili această cauzalitate, relativă şi instantanee?

*

Înainte chiar de a studia generalităţile istorice, putem arăta de ce şi cum ajunge istoricul, practic, la ipoteze de cauzalitate cel puţin verosimile. Să presupunem într-adevăr că se situează la un nivel inferior, că examinează actele persoanelor, deciziile precise dintr-un moment dat. Ce s-ar fi întîmplat dacă ţarul n-ar fi semnat

ordinul de mobilizare generală? Istoricul nu posedă nici o regulă aplicabilă acestei împrejurări, actele anterioare sînt prea particulare pentru a fi subsumabile unei legi. Totuşi, datorită acestei singularităţi, istoricul poate să facă presupuneri, bazîndu-se pe alte fapte (mobilizarea austriacă a fost decisă înainte ca mobilizarea rusă să fie cunoscută etc.). Vom spune că este un caz excepţional: dacă mobilizarea austriacă ar fi fost răspunsul la mobilizarea rusă, am fi obligaţi să atribuim uneia o parte de cauzalitate în raport cu cealaltă, care poate că ar fi fost totuşi decisă în orice caz. Nu dorim să punem la îndoială această incertitudine, ci numai să menţionăm ideea: cu cît ne apropiem mai mult de concretul absolut, cu atît avem mai puţine cunoştinţe utilizabile, dar cu atît mai mult faptele înseşi rămîn. Că a existat, în ultimatumul austriac, în declaraţia de război adresată Serbiei, o mare parte de iniţiativă şi că această iniţiativă a creat o posibilitate de război, nimeni nu se îndoieşte. După cum nimeni nu se îndoieşte că bătălia de pe Marna, după înfrîngerile de la frontiere şi după retragere, a fost întrucîtva un miracol (că a fost, în raport cu numărul foarte mare de antecedente, accidentală). Oare s-ar fi terminat războiul dacă bătălia ar fi fost pierdută şi dacă Parisul ar fi căzut? Nimeni nu poate să afirme aşa ceva. În schimb, toată lumea va admite că probabilitatea unei înfrîngeri franceze era considerabil sporită, că era, în această ipoteză, foarte mare.

De aceea, la acest nivel elementar, în care cazuri, în care momente suspendăm relatarea pentru a substitui unei judecăţi a realităţii o judecată a necesităţii cel puţin virtuale? Aproape inevitabil, atunci cînd relatarea pare să se întrerupă de la sine, un individ nu acţionează conform caracterului său, o decizie politică nu răspunde împrejurărilor, o evoluţie este determinată, începută sau oprită de un accident. Indiferent că punem faţă în faţă actul şi personalitatea, decizia personală şi mediul, o mişcare istorică şi un accident, realul posedă structura pe care o implică analiza cauzală, iar de analiză este nevoie nu pentru a măsura exact, ci pentru a discerne eficacitatea unui antecedent sau contingenţa unui dat fragmentar. Or, istoricul nu aspiră, cel mai adesea, la alte rezultate. Nimeni nu va şti vreodată ce s-ar fi putut întîmpla în ipoteza că arhiducele n-ar fi fost asasinat în 1914.*

* Ar trebui făcute conjecturi asupra evoluţiei sistemului politic, economic al Europei.

Să presupunem, dimpotrivă, că ne situăm la un nivel înalt. Care sînt cauzele capitalismului (definit într-un anumit fel)? De data aceasta, analiza antecedentelor se va baza pe analogii, pe reguli cel puțin aproximative. Vom ajunge la o concluzie de tipul: protestantismul este una dintre cauzele capitalismului* (a anumitor aspecte ale capitalismului). Dar, între ceea ce putem, cel puțin cu verosimilitate, să afirmăm și ceea ce, spontan, am vrea să știm, se menține un interval imens, deoarece cauzalitatea protestantismului trebuie oare să fie apreciată ca fiind mare sau mică? Formulele lui Max Weber indică o ezitare ce reflectă o ignoranță. Cum să măsurăm gradul de eficacitate? În epoca în care credem că-l observăm, cum să ținem seama de diferitele cauze? În raport cu viitorul (cu care viitor?) astăzi trecut, cum să știm? Întrebarea ultimă pe care și-o pune fiecare, s-ar formula conform exprimării obișnuite: „oare, în ultimă analiză, s-ar ajunge tot acolo?" Fără protestantism, capitalismul pe care-l cunoaștem ar exista oare? Or, această întrebare ne depășește total și poate că n-are sens; ar trebui să precizăm *ce* capitalism, *ce aspecte* ale capitalismului. Prin formularea întrebării, substituim totalitatea globală evenimentelor analizate, dar, o dată cu analiza, oare gîndirea cauzală nu dispare? Putem încerca să urmărim consecințele antecedentului pe care-l studiem: dar, presupunînd că nici un dat actual nu este legat direct de protestantism, nu rezultă că acțiunea acestuia s-a epuizat, căci împletirea cauzelor face inextricabilă rețeaua influențelor, și, ceea ce s-ar fi întîmplat fără acest îndepărtat fenomen religios, nimeni nu știe și nici nu va ști vreodată.[1]

Între microscopic și macroscopic, între observarea faptelor și confruntarea generalităților, vom întîlni multe cazuri intermediare în care și o metodă și cealaltă servesc simultan. Pe această treaptă medie cercetarea cauzală ajunge la concluziile cele mai precise și afirmative. Dacă este vorba, de exemplu, de un fenomen economic precum devalorizarea: se poate stabili, în mod indiscutabil, că, într-o situație, ea a antrenat anumite consecințe. Judecată de

* Este vorba aici doar de un exemplu. Facem abstracție de adevărul sau de falsitatea (conform documentelor) acestei teorii. Această teză nu necesită numai analiza altor forme de capitalism și a diverselor antecedente. Trebuie mai întîi, prin observare, să stabilim dezvoltarea specifică a capitalismului acolo unde domnea spiritul protestant, prioritatea unui antecedent față de altul, imposibilitatea de a atribui unui alt antecedent responsabilitatea acestei dezvoltări.

cauzalitate a cărei modalitate este realitatea. Istoricul stabileşte că într-un caz determinat (Belgia) devalorizarea a determinat revenirea capitalurilor, scăderea ratei dobînzii, reconstituirea marjei de beneficiu etc. El demonstrează că: 1) nici un alt eveniment nu explică aceste fenomene nici în cadrul naţional, nici în economia mondială (nu le observăm în acelaşi moment în celelalte ţări ale blocului-aur, nici un alt antecedent nu-l semnalează); 2) aceste fenomene sînt legate de cauză prin relaţii inteligibile (revenirea capitalurilor se explică prin interesul capitaliştilor); 3) raportul cauzal se deduce din reguli empirice sau ştiinţifice: într-o constelaţie determinată, devalorizarea produce asemenea consecinţe, aceasta este forma judecăţii cauzale istorice.

Revenim acum la schema simplă, pe care o lăsasem la o parte: consecuţia singulară intră direct în relaţia generală. Dar în acelaşi timp această schemă apare ca un caz particular al schemei complexe. Prima se aplică atunci cînd condiţiile sînt normale (prevăzute în lege) sau constante (un singur antecedent a variat), neglijăm atunci împrejurările exterioare, iar cauzalitatea, dedusă din lege, apare sigură în exemplul studiat. Dar dacă, în acelaşi timp cu devalorizarea, alte antecedente ar fi variat (uniune naţională în loc de lupte politice, politică de credit diferită, munci importante etc.), am fi recurs la schema complexă: estimarea acţiunii diverselor antecedente analizînd determinismul propriu fiecăruia. Sau de asemenea, dacă efectele clasice ale devalorizării nu se produc într-o anumită ţară, încercăm să discernem împrejurările excepţionale care au împiedicat sau deturnat urmările clasice ale manipulării monetare. După voie, regăsim schema simplă plecînd de la schema complexă, sau invers. Esenţialul este să recunoaştem semnificaţia acestei scheme în reconstituirea trecutului uman.

*

Am putea, pare-se, să reţinem ca pozitivă şi fecundă doar utilizarea schemei simple. Ea evită construcţiile ireale şi se mărgineşte să fixeze responsabilităţile de fapt. Dar tocmai această interpretare pseudopozitivă ni se pare eronată. Construcţiile ireale trebuie să rămînă parte integrantă a ştiinţei, chiar dacă nu depăşesc o verosimilitate echivocă, deoarece oferă singurul mijloc de a scăpa de *iluzia retrospectivă a fatalităţii*.

Mai tîrziu, discernem cu uşurinţă, în preromantism, originile romantismului, ne consolăm gîndindu-ne că ocazia pierdută nu exista, că decizia umană s-ar fi lovit de tirania lucrurilor. Imaginea continuităţii, imaginea necesităţii se nasc spontan din perspectiva istorică, deoarece pornim de la final, deoarece ştim ce a fost, dar nu ce ar fi putut să fie, dezvăluim viitorul, astăzi trecut, al evenimentelor şi al deciziilor, şi sîntem tentaţi să subapreciem complexitatea contradictorie a realului.

Totodată, sîntem întotdeauna maeştri în a organiza o mişcare globală comparînd fapte discontinue, deoarece, demiurgi ai devenirii istorice, alegem liber nivelul la care ne situăm pentru a elimina accidentele şi a scoate din haos ordinea. Analiza microscopică, evocarea posibilităţilor resping această pretenţie. Opere ale savantului, aceste ansambluri, implicînd probabilităţi suprapuse, n-ar putea ele însele să depăşească modalitatea judecăţii probabile.

Am văzut cum interesul istoricului orientează selecţia antecedentelor (pe care schema n-o determină în nici un stadiu). Izolăm momentul unei decizii sau al unei întîlniri pentru a da relatării accentul prezentului trăit. Căci oamenii de acţiune cunosc incertitudinea destinului, reacţia individului faţă de lume, a voinţei faţă de caracter, în momentul decisiv pe care-l reînsufleţeşte istoricul atunci cînd opune viitorului devenit real celelalte eventualităţi, atunci luate în considerare, astăzi condamnate. Termenul de responsabilitate îşi recapătă sensul, deoarece, eliberaţi dintr-o sclavie prefăcută, nu mai dispunem de o necesitate complezentă pentru a scuza eşecul sau laşitatea.

Estimarea retrospectivă a probabilităţilor reia deliberarea care ar fi fost aceea a actorului în cazul ideal în care acesta ar fi posedat toate cunoştinţele acumulate de istorie. Este o identitate care nu compromite nicidecum seriozitatea analizei ştiinţifice. Pozitivistul, cu multă naivitate, crede că viitorul este imprevizibil şi trecutul, fatal. Dar trecutul istoricului a fost viitorul personajelor istorice. Dacă viitorul poartă amprenta unei imprevizibilităţi esenţiale, explicaţia trebuie să respecte natura evenimentului. Aşa cum nu-l vom sfătui pe omul politic să acţioneze orbeşte conform dorinţelor sale, pe motiv că toate calculele riscă să fie dezminţite, tot aşa nu-i vom refuza istoricului dreptul şi datoria de a-şi imagina ce ar fi putut să fie pentru a înţelege ce a fost, chiar dacă aceste idei rămîn incerte. Calculul anticipat constituie condiţia conduitei

rezonabile, probabilităţile retrospective ale relatării veridice. Dacă neglijăm deciziile şi momentele, substituim lumii trăite o natură sau o fatalitate. În acest sens, ştiinţa istorică, înviere a politicii, devine contemporană cu eroii săi.

Formulă valabilă cu condiţia de a ne reaminti că, superioară pasiunilor partizane, ea vrea să fie imparţială şi cunoaşte viitorul.

Să ne străduim, pentru a încheia şi a desprinde rezultatele noastre, să confruntăm interpretarea noastră cu teoria pe care Simiand a expus-o în *Revue de Synthèse historique* şi *Société française de Philosophie*.[1] Cunoaştem argumentele majore: orice relaţie cauzală trebuie să fie dedusă din legi; pentru a alege dintre antecedente cauza, trebuie să izolăm antecedentul cel mai general şi cel mai puţin condiţionat, iar această izolare impune stabilirea unor regularităţi, aşadar compararea unor cazuri multiple şi, pentru a face comparaţia posibilă, exprimarea în termeni conceptuali a fenomenului efect.

Că orice cauzalitate implică o generalitate cel puţin virtuală, am recunoscut. Altfel, consecuţia ar rămîne unică, deci accidentală, doar dacă o legătură mistică, inteligibilă sau psihologică, nu stabileşte o relaţie între cauză şi efect (intenţie şi act, voinţă şi conduită, forţă şi fapt), ceea ce ne-ar scoate din gîndirea cauzală. Dar concluziile pe care le trage Simiand depăşesc cu mult premisele. Cauza unei explozii, spune el, este expansiunea gazelor, deoarece legea se aplică oricărei explozii, deoarece „expansiunea" este antecedentul cel mai general. Or, exemplul arată clar că Simiand înlocuieşte o problemă cu alta: cauza oricărui război nu se confundă cu cauza războiului din 1914. Istoricul nu este, în acest caz, comparabil cu fizicianul, ci cu expertul. Ignorarea şi negarea specificităţii cercetării istorice, aceasta ar fi în opinia noastră prima greşeală a lui Simiand.

Totodată, Simiand a identificat generalizarea istorică cu analiza ştiinţifică. El recomanda ca efectul să fie exprimat în termeni generali: revoluţia din 1848 ar fi răsturnarea unui guvern nepopular de către o minoritate de opozanţi. Oare cum de n-a înţeles că această traducere conceptuală diferă prin natură de izolarea factorilor? În fizică, de exemplu, legea gravitaţiei, legea lui Mariotte sînt generale în raport cu o cădere particulară, cu o anumită varia-

ţie a volumului sau a presiunii unui gaz, dar fiecare funcţie permite înţelegerea unui aspect concret al tuturor faptelor conforme legii. Dimpotrivă, formula lui Simiand înlocuieşte un eveniment cu o noţiune, ea organizează într-o unitate ideală conduite diverse şi complexe, ea rezumă, simplifică, neglijează data şi anumite caracteristici ale efectului. Ne vom strădui în zadar să descoperim, să multiplicăm legi, nu vom explica niciodată ceea ce, încă din punctul de plecare, am ignorat, sau cel puţin ar trebui să combinăm cu abstracţiile datele singulare, cu alte cuvinte, să reconstituim constelaţia unică după metoda judecătorului sau a istoricului.

Fără îndoială că Simiand n-ar fi fost prea sensibil la această argumentaţie, căci teoria sa, logică în aparenţă, justifică pe de o parte o filozofie a istoriei, pe de alta o metodologie. Dacă evenimentele, datele, indivizii, accidentele ar fi ineficace, logica lui Simiand şi-ar împrumuta adevărul din doctrina *sociologistă*. El se apăra de un asemenea dogmatism, deoarece pentru el era important să orienteze cercetarea într-un anumit sens. Împotriva relatării pure, a gustului de anecdotă, el pretindea explicaţia cauzală, menţinea necesitatea abstracţiei, a comparaţiei, a generalizării. Metodă ce căpăta în opinia lui cu atît mai multă valoare cu cît o aplica unor fenomene în care ea se impune incontestabil.

Amestecul acestor trei argumentaţii distincte, logică, filozofică şi metodologică, este cel care întreţine polemici eterne. Metodologia reflectă întotdeauna practici ştiinţifice legitim diverse. Dacă e preferabil să reluăm totalităţile istorice în singularitatea lor sau să comparăm instituţii asemănătoare sau analoage, prezente în civilizaţii diferite, alternativa mi se pare lipsită de semnificaţie, rezultatele vizate sînt altele şi fertilitatea procedeelor se măsoară prin probă. În ceea ce priveşte problema filozofică, ea este inutilă, deoarece este tot atît de imposibil să se afirme pe cît este să se nege, în mod universal, eficacitatea accidentelor sau similitudinea dintre fapte îndepărtate în timp şi spaţiu.

Desigur, argumentele logice ale lui Simiand rămîn parţial valabile. Este adevărat că analiza istorică este cu atît mai precisă cu cît utilizează o sociologie mai elaborată. Dar, în absenţa unei astfel de sociologii, istoria nu se pierde în simpla juxtapunere: între alegerea arbitrară a unei condiţii botezate cauză fără justificare şi determinarea antecedentului cel mai general, care anulează singularitatea faptului, a momentului şi a conjuncturii, există o selecţie pe care curiozitatea istoricului o orientează, dar care, plecînd de la ipoteze, nu este mai puţin obiectivă.

PARTEA A DOUA

REGULARITĂŢILE ŞI CAUZALITATEA SOCIOLOGICĂ

[a]Sociologia se defineşte fie în raport cu celelalte ştiinţe sociale, fie în raport cu istoria. În primul caz, ea apare ca o disciplină specializată al cărei obiect este fie socialul ca atare, fie ansamblul societăţii. În al doilea caz, sociologia se caracterizează prin efortul de a stabili legi (sau cel puţin regularităţi sau generalităţi), în timp ce istoria se limitează la relatarea evenimentelor în înşiruirea lor singulară.

Vom reţine aici cea de-a doua definiţie, fără a ne întreba, de altfel, asupra autonomiei şi a organizării sociologiei. Numim sociologie disciplina care pune în evidenţă relaţiile generale dintre faptele istorice. Partea precedentă, pe o cale dublă, conduce la acest stadiu. Într-adevăr, analiza unei constelaţii unice impune folosirea unor reguli, fie că este vorba de aprecierea eficacităţii unui grup de antecedente sau de construirea unei evoluţii ireale. Pe de altă parte, cercetarea istorică a cauzelor, deşi corespunde unui aspect al devenirii umane, nu rezultă în primul rînd dintr-o structură obiectiv dată: ea exprimă o nuanţă a interesului istoric. *A priori* un alt interes rămîne tot atît de legitim, de exemplu interesul pentru determinismul global al situaţiilor sau al maselor, pentru revenirea inevitabilă a consecuţiilor tipice. În acelaşi timp complementare şi divergente, cauzalitatea sociologică şi cauzalitatea istorică se cheamă reciproc.

De altfel, această parte va reprezenta şi ea un caracter total diferit. Este vorba în special, referitor la cauzalitatea istorică, de a scoate în evidenţă schema logică potrivit căreia procedează, spontan şi inconştient, istoricii. De aceea putem alege exemple fictive, fără a intra în descrierea exactă a cercetărilor ştiinţifice. Dimpotrivă, schema logică a cauzalităţii sociologice, admisă de

toţi, nu suscită nici o dificultate. Ajunge să ne raportăm la logica lui J. St. Mill şi să folosim metodele de prezenţă, de absenţă şi de variaţie concomitentă*: cauza, în opinia sociologilor, este *antecedentul constant*. Se cuvine aşadar, de această dată, să depăşim schema şi să analizăm cercetări concrete pentru a da la iveală problemele filozofice. Căci schema lasă în umbră demersurile decisive ale ştiinţei.

Conforma epistemologiei contemporane, misiunea fizicianului constă nu atît în aplicarea metodelor lui Mill (chiar şi în ştiinţa elementară), cît în decuparea datelor astfel încît să putem confrunta antecedentele în mai multe exemple diferite. Cînd faptele se pretează enumerării şi comparării, esenţialul, putem spune, s-a realizat. Specificitatea disciplinelor se remarcă înainte de toate în organizarea experienţei. Întrebările pe care le vom întîlni vor fi de exemplu: care este cadrul în interiorul căruia ne străduim să stabilim regularităţi? În interiorul unei singure societăţi, sau prin compararea unor fenomene analoage din culturi îndepărtate? Pentru a asista la revenirea aceloraşi consecuţii, la ce nivel se situează sociologul? La ce simplificare trebuie să procedeze? Cum decupează el faptele sau ansamblurile?

Nu va trebui, de altfel, să intrăm în detaliile tehnice ale acestor probleme. Într-adevăr, pe de o parte, le vom examina doar aspectul filozofic sau logic: nu contează că cercetătorii, potrivit naturii realului, folosesc metoda comparativă sau, dimpotrivă, metoda statistică. Diversitatea procedeelor corespunde unei cerinţe normale a ştiinţei. Pe de altă parte, scopul nostru limitat rămîne înainte de toate acela de a dovedi limitele obiectivităţii istorice. Prin urmare, ne vom strădui să precizăm natura relaţiilor cauzale, modalitatea lor, raportul lor cu realul, importanţa lor. Vom ajunge astfel să definim cîteva din caracteristicile cauzalităţii sociologice.

Vom examina succesiv cauzele naturale, apoi cauzele sociale. Cum şi unele şi celelalte implică compararea fenomenelor integrate în totalităţi distincte, ne vom menţine, în capitolele 3 şi 4, în interiorul unei totalităţi istorice, repetiţiile desfăşurîndu-se pe o

---

* Ne putem referi la expunerea pe care o face Simiand în primul volum al lucrării *Salaire, l'évolution sociale et la monnaie*, Paris, 1932, şi să notăm regulile pe care le indică pentru contraproba (în scopul de a ne asigura că cei doi termeni nu depind de un al treilea şi sînt independenţi).[1]

bază identică, şi vom studia cauzele stabilite conform statisticilor (frecvenţe sau variaţii concomitente), şi, în ultimă analiză, cauza asimilată primului motor al unei mişcări ciclice. Fără îndoială că există multe alte cercetări sociologice. Totuşi, aceste capitole ne vor permite să recunoaştem tipurile cele mai caracteristice şi, cu condiţia de a folosi exemplele fără a ne supune lor, concluziile ar trebui să păstreze o generalitate suficientă.

I
Cauze naturale

Cauza sociologică se definește întotdeauna, am mai spus, ca antecedentul constant. De unde revenirea, în acest capitol și în următorul, la aceleași întrebări: la ce nivel, în ce cadru, să observăm repetările? Cum să decupăm termenii pe care vrem să-i corelăm? Dar, în acest capitol, o altă problemă domină expunerea noastră. Studiem cauzele *nonsociale*, *nonumane* ale fenomenelor sociale, umane (le vom denumi, pentru simplificare, *cauzele naturale*). Or, ideea de a lega unul de altul un antecedent și un consecvent eterogene pare contestabilă: oare determinismul social nu este autonom, oare nu este suficient sieși? Oare *teza geografică* n-ar fi falsă în mod absolut, chiar ca ipoteză de lucru, și nu doar excesivă sau îndoielnică? Pentru a relua formularea lui Durkheim: oare cauza unui fapt social nu este întotdeauna un alt fapt social[1]?

Iată întrebarea ultimă la care ne vom strădui să răspundem, fără a pierde din vedere problema noastră centrală: care sînt natura și modalitatea judecăților de cauzalitate sociologică și, în speță, ale judecăților care leagă o cauză naturală de un efect social?

*

Termenul cel mai folosit încă și astăzi, pentru a exprima acțiunea mediului asupra omului, este acela de *influență*. S-a vorbit adeseori de reminiscențele mistice sau magice care dădeau acestui cuvînt rezonanța sa particulară. Nu ne vom ocupa aici de aceste incertitudini. Pur și simplu, acest termen ne amintește cele două aspecte ale problemei. Pe de o parte, ne străduim să scoatem în evidență consecuții sau coexistențe regulate între date geografice și fenomene umane. Dar, pe de altă parte, vrem să înțelegem

regularităţile. Cauzalitatea n-ar constitui în sine un ultim scop; ea numeşte o interpretare psihologică sau raţională: influenţa mediului devine fie o acţiune a climei asupra temperamentelor (şi prin urmare asupra societăţilor), fie folosirea inteligentă de către om a terenului şi a resurselor.

Nu vom studia diferitele modalităţi ale acestei interpretări concrete. Ne interesează numai demersurile prin care stabilim, potrivit unor reguli formale, propoziţii generale. Totuşi nu este inutil, pentru aprecierea exactă a rezultatelor — succes şi eşec — cercetării cauzale, să ne reamintim că în ultimă analiză, omul însuşi — şi conduita sa — este cel aflat în discuţie.

Teza geografică (pe care n-am mai întîlnit-o niciodată sub pana geografilor) ar consta în afirmaţia că împrejurările geografice *determină* viaţa colectivităţilor. Formulată în termeni de cauzalitate, ea s-ar rezuma în formularea următoare: „Aceloraşi condiţii geografice le corespund întotdeauna aceleaşi fenomene sociale." Imediat observăm dificultăţile. Cum vom determina *aceleaşi* condiţii geografice, aceleaşi fenomene sociale? Dacă coborîm pînă la individualitatea concretă, nu găsim niciodată două insule identice, nici două văi, nici două podişuri. Cu atît mai puţin două triburi sau două feluri de viaţă. Obiecţie facilă şi superficială, vom spune. Principiul indiscernabilului nu interzice organizarea inteligibilă a faptelor. Fără îndoială, dar nu este inutil de reamintit că termenii, pe care pretindem că-i legăm, sînt *construiţi* şi nu *daţi*. Momentul decisiv al cercetării cauzale este aşadar decupajul termenilor şi definirea conceptelor.

În ce direcţie se va angaja geograful, dacă are în vedere relaţii cauzale? Să spunem mai întîi, în mod foarte grosier, că el se interesează de obicei de date molare. Numai ansamblul îl interesează pe geograf, scrie de exemplu Vallaux*, deoarece îl interesează numai faptele de masă, grupările, regiunile naturale sau regimurile umane. De altfel, se pare că, nici chiar la această altitudine, geografii n-au reuşit să desprindă raporturile necesare. Aceleaşi zone climatologice nu au un singur tip de societate, aceleaşi regiuni naturale nu au un singur fel de viaţă, aceeaşi poziţie geografică (tradusă printr-un concept, insulă sau podiş) nu are un singur destin istoric. Să nu vorbim nici de hazard, nici de indeter-

---

* C.Vallaux, *La science géographique*. Paris, 1925, p.80 ş. urm.[1]

minism. Chestiunea este metodologică și nu transcendentală. Cînd vrem să scoatem în evidență eficacitatea proprie mediului suprimăm mental sau presupunem constanți ceilalți factori. Principiul cauzalității — adevăr filozofic — nu implică faptul că o succesiune de cauze, singură, determină un efect, nici că o cauză poate fi total izolată. Nici o teorie *a priori* n-ar putea să prevadă textura determinismului.

De altfel, din această analiză macroscopică, rezultatele nu sînt neînsemnate, deși ele nu se formulează în raporturi necesare. O concluzie *negativă* posedă adeseori o valoare pozitivă, dacă putem spune așa. Că o civilizație complexă necesită, pentru a se dezvolta, condiții geografice suficient de favorabile, că dincolo de o anumită latitudine, societățile omenești n-au depășit niciodată un stadiu de dezvoltare rudimentar, asemenea propoziții, parțiale și prudente, foarte îndepărtate de dogmatismul la care am putut visa cîndva, n-au un caracter mai puțin științific. Căci, în ciuda iluziilor pozitiviste, descoperirea pretutindeni a unui determinism riguros nu depinde numai de savant.

Discutăm întotdeauna ca și cînd, logic, n-am avea de ales decît între necesitate și absența oricărei legături. În realitate, dispunem de o a treia ipoteză, și anume, conform expresiilor lui Weber, un raport mai mult sau mai puțin apropiat al adecvării sau al accidentului.[1] Un mediu poate să *favorizeze* un fel de viață fără să-l impună (adică să-l producă în cel mai mare număr de cazuri, cazuri imaginate în mod natural). Această ipoteză este cu atît mai verosimilă în științele umaniste cu cît aici cauzele se întrepătrund. Un factor izolat nu este suficient pentru a determina un efect global: nici condițiile concomitente ale unei relații, nici cei doi termeni ai relației nu sînt, de la o prezentare la alta, identici pentru ca, la un nivel macroscopic, necesitatea să apară.

Fără îndoială, nu avem mai mult dreptul de a nega decît de a afirma *a priori* existența relațiilor necesare. Vrem numai să facem distincția dintre *postulatul* determinismului și ipoteza unor relații necesare între termeni abstracți și generali. Și în plus, putem sugera probabilitatea mai mare sau mai mică a afirmației sau a negației. (Negație încă și mai verosimilă dacă ținem seama de istorie.)

De fapt, geografia istoriei este mai mult descriptivă decît cauzală. Am vrea să constituim, cu ansamblul unei deveniri politice sau al unei dezvoltări economice, un termen unic a cărui cauză ar

fi o situaţie geografică. De exemplu caracterul insular al Angliei ar fi cauza performanţei sale maritime, bogăţiile sale miniere ar fi cauza avansului pe care-l dobîndise în secolul al XIX-lea faţă de concurenţii ei. Dar este uşor de răspuns că Anglia n-a fost dintotdeauna o mare putere maritimă, că a învăţat navigaţie de la marinari străini, că n-a fost dintotdeauna superioară din punct de vedere economic rivalilor ei. Şi multe regiuni, în ciuda resurselor subsolului lor, sînt rămase în urmă din punct de vedere economic. Dacă vrem, în acest caz, să folosim limbajul cauzal, putem, cel mult, să vorbim de adecvare şi de accident: minele de huilă au favorizat în secolul al XIX-lea expansiunea economică. Desigur, un singur exemplu nu constituie o dovadă şi ni s-ar obiecta tocmai că exemplul, la urma urmei, este acela al unei relaţii cauzale false. Dar un caz particular ilustrează nişte dificultăţi cu semnificaţie generală. Într-adevăr, teoretic, cum ar putea oare faptele istorice să fie explicabile integral prin date geografice? Ar trebui ca faptul istoric să aibă aceeaşi durată cu faptul natural. Or, cele mai stabile fapte istorice (economice, sociale etc.) se transformă destul de rapid, fără să observăm transformări anterioare sau simultane ale datelor geografice *(a fortiori* pentru fapte ca întemeierea, dezvoltarea oraşelor etc.) Întrucît toate fenomenele sociale aparţin istoriei, mediul natural ar da socoteală cel mult parţial, deoarece pretinsele efecte apar sau dispar în timp ce cauzele rămîn constante*. (Cel puţin reducem astfel în special fenomenele sociale explicabile cu ajutorul geografiei, dacă pretindem că sînt la fel de puţin variabile ca aceasta.)

Desigur, avem posibilitatea de a sustrage fenomenele sociale evoluţiei: fie că organizăm într-un termen unic devenirea unei culturi, considerată în bloc, fie că izolăm, prin ficţiune, cutare sau cutare caracteristică a realităţii sociale care prezintă, pe parcursul duratei, o relativă stabilitate. Dar, la acest nivel, ne lovim de altă dificultate, deoarece istoricul nu mai dispune de un număr suficient de exemple: unde să găsim o ţară comparabilă cu Anglia în toate privinţele, cu excepţia situării geografice? Or, asemenea experienţe ar fi necesare pentru a măsura acţiunea cauzală a aces-

* Constanţă, se înţelege de la sine, cu totul relativă. Mediul natural se schimbă şi în decursul timpului istoric. Lent dacă este vorba de schimbări spontane, uneori foarte rapid dacă este vorba de schimbări făcute de om.

teia. Unde să găsim un mediu asemănător aceluia pe care-l constituia în cazul Egiptului valea Nilului şi revărsările regulate ale apelor lui? Birocraţia egipteană ne pare a fi în evidentă relaţie cu regimul apelor şi cu cerinţele unei tehnici raţionale, un răspuns adaptat împrejurărilor, totuşi nu putem afirma că este rezultatul inevitabil al mediului, este dificil să apreciem exact responsabilitatea cauzală a mediului în această organizare socială şi originalitatea acestei organizări.

Va trebui aşadar, din nou, să abstragem şi să generalizăm. Să generalizăm cauza: în locul Nilului, vom considera un fluviu (sau o deltă) şi ne vom întreba care sînt caracteristicile culturilor care s-au dezvoltat de-a lungul fluviilor (Egipt, Babilon etc.). Să abstragem efectul: vom detaşa o trăsătură, inseparabilă în realitate de multe altele, dar pe care o regăsim, asemănătoare sau cel puţin analoagă, în alte exemple. Putem concepe atunci că se stabilesc nişte relaţii necesare (într-o anumită regiune agricultura prezintă întotdeauna anumite caracteristici). Dar această necesitate se desfăşoară în planul unei experienţe inteligibile, este parţială şi ca şi exterioară realităţii. În mod curent, ea semnifică faptul că iniţiativa omului se dezvoltă în interiorul anumitor limite. Caracteristicile sociale, impuse de un anumit mediu, indică exigenţele minimale cărora trebuie să le facă faţă orice creaţie umană.

Rămîne o ultimă cale, analiza microscopică. Fără îndoială, vom spune că nici modurile de cultivare, nici repartizarea fermelor sau a satelor, nici exploatările miniere, nici chiar amplasamentul oraşelor sau reţeaua de drumuri, considerate ca fapte istorice, nu aparţin exclusiv geografiei. Toate aceste fapte s-au schimbat în decursul timpului, şi numai istoria ne învaţă de ce un oraş a cunoscut, într-o anumită epocă, o mare strălucire, de ce apoi a decăzut. Dar repartizarea surselor de apă nu explică oare, într-o anumită regiune, repartizarea locuinţelor, relieful unei ţări nu explică oare reţeaua căilor de comunicaţie şi poziţia oraşelor? Să facem distincţie în acest caz între limbajul comprehensiunii şi cel al cauzalităţii. Geograful care *descrie*, arată cum, de fapt, oamenii au profitat din plin de împrejurări. Şi în acest sens, el face inteligibile felul de viaţă şi anumite instituiri. Dar el nu demonstrează că oamenii au dat singura soluţie posibilă problemei puse de natură. De aceea, la o aceeaşi repartizare a surselor de apă nu este exclus să întîlnim o altă distribuire a grupurilor umane. Prezenţa unui

oraș într-un anumit loc se explică, pare-se, ușor printr-un motiv geografic (confluența unór fluvii, gura unui rîu, rezervă de apă etc.). Dar unele situații, în acest sens foarte favorabile, n-au fost utilizate și unele aglomerări sînt paradoxale din punct de vedere geografic: într-un loc au fost săpate porturi artificiale, în timp ce în alt loc porturi naturale au fost neglijate.

Înseamnă oare că geografia umană nu este niciodată explicativă și că în acest sens cu greu este o știință? În ceea ce ne privește, dintr-un punct de vedere strict logic, n-am trage această concluzie. Sau într-adevăr geograful va răspunde că face *înțeleasă* conduita umană care se bazează pe natură pentru a crea societăți, că din aceasta desprinde raționalitatea. Sau, dincolo de relațiile inteligibile, el va menține limbajul cauzal, dar acest limbaj, care cunoaște adecvarea și accidentul, ceea ce se produce adeseori sau rareori, ignoră necesitatea pentru că, în fapt, omul nu este supus constrîngerilor mediului. Dacă modalitatea judecăților este posibilitatea, înseamnă că contingența* caracterizează toate deciziile umane, chiar și pe acelea care se exprimă în instituiri.

*

Am adopta, în ceea ce ne privește, și această teorie a relațiilor cauzale (posibilitate și nu necesitate), și semnificația materială a acestei contingențe. Omul nu este nici prizonier, nici sclav al mediului său natural, el contribuie la crearea lui în loc să i se supună pasiv. Dar am putea da — și am dat — acestei neputințe a cauzalității geografice, o altă interpretare. Sociologii au văzut în ea eroarea fundamentală a tezei geografice (teză care nu există astăzi decît la cei care o combat). Datele geografiei, spun ei, deoarece produc uneori o consecință, alteori alta, nu sînt niciodată explicative. Să înțelegem că aceeași cauză are, în funcție de caz, efecte diferite?** Este ca și cum am spune că nu este cauză. Eșec inevi-

---

* Contingența despre care vorbim aici nu este metafizică. Este posibil ca totalitatea condițiilor să determine în mod necesar efectul, dar geografii și istoricii cunosc numai condițiile *externe* (naturale sau speciale). Contingența despre care vorbim implică numai ca voințele umane (poate determinate în ele însele) să fie eficace.[1]

** Cf. Simiand, *Année sociologique*, vol. XI, p. 723, și Halbwachs, *Année sociologique*, serie nouă, vol. I, p. 902.[2]

tabil, va afirma un sociolog al şcolii durkheimiene, un fapt social are în mod necesar drept cauză un alt fapt social.

Nu trebuie să ne implicăm în disputa deja veche dintre sociologi şi geografi. Ea ne interesează exclusiv sub aspect filozofic, însă ea are în primul rînd un aspect metodologic: în loc să descriem, cam la întîmplare, toate fenomenele pe care le întîlnim într-un anumit spaţiu, n-ar fi mai bine să izolăm şi să comparăm? Să izolăm forma caselor sau structura satelor, să observăm aceste două fenomene în condiţiile cele mai diverse, să comparăm pentru a desprinde adevăratele explicaţii, adică antecedentele constante (antecedente ale unei forme de casă, ale unei repartizări a locuirii). Cu alte cuvinte, sociologii opun metoda comparativă metodei monografice, relaţiile cauzale care semnalează constanţele, juxtapunerii de fenomene eterogene, geografice şi sociale.

Nu este nicidecum de competenţa noastră să decidem care dintre aceste două metode este cea mai bună. Putem doar să observăm că scopul celor două cercetări este diferit, în consecinţă una n-o exclude pe cealaltă.

Cît despre argumentul: un fapt social are întotdeauna drept cauză un alt fapt social, fără a-l discuta în toată complexitatea sa, îi vedem lesne justificarea. Că între mediu şi o instituire se intercalează întotdeauna reprezentări colective, admitem fără dificultate. Acesta este un alt aspect al iniţiativei pe care natura o lasă întotdeauna omului. Vorbind despre reprezentări colective, avem iluzia de a preciza ideea, excludem rasa sau temperamentul din care se pare că poate să rezulte diferenţa de reacţii faţă de o aceeaşi situaţie. În fapt, deoarece oamenii trăiesc întotdeauna în grupuri, o anumită stare a conştiinţei sociale trebuie să se interpună între mediu şi conduită, chiar dacă această stare traduce o dispoziţie ereditară.

Trebuie oare să mergem mai departe şi să afirmăm că numai faptele sociale sînt cauză? Vom merge oare pînă la a nega influenţa mediului asupra desfăşurării vieţii în comun, a resurselor naturale asupra densităţii populaţiei, a recoltelor asupra prosperităţii economice? Ar trebui să negăm evidenţa: pentru că nu este cauză necesară, pentru că acţionează prin intermediul unui fapt social, un fenomen natural nu este mai puţin capabil de eficacitate (în

sensul cauzalității istorice: dacă presupunem că acest fenomen se schimbă, realitatea socială ar fi alta). Vom spune oare că avem dreptul de a nu ne interesa de aceste fenomene naturale pentru că niște fapte sociale ar fi susceptibile de a avea aceeași influență*? Argument singular: sociologia studiază ceea ce se produce, nu contează că acțiunea naturii poate fi înlocuită de aceea a societății, din moment ce există, ea se impune savantului.

Nu vedem așadar nici un motiv de a nega *a priori* importanța interpretărilor geografice: societatea nu este un ansamblu închis, natura este unul dintre factorii care-i determină existența.

*

Nu este mai ușor de stabilit cauzalitatea rasei decît aceea a mediului, dimpotrivă. Desigur, nu vom vorbi de libertate în privința rasei cum vorbim de libertate în privința mediului. Dar dificultatea fundamentală, și anume izolarea acțiunii de o cauză, are în acest caz o acuitate sporită.

Să presupunem că istoricul vrea să explice anumite evenimente (declinul Atenei sau al Imperiului roman) prin fenomene rasiale. Oare va reuși el, în primul rînd, să stabilească faptele, adică schimbările mărimii și totodată ale compoziției populației? O dată faptele stabilite, el ar trebui să opereze conform schemei cauzale pe care am analizat-o în partea precedentă. Dar, oare va găsi alte cazuri de comparat? Un eveniment istoric are întotdeauna antecedente istorice susceptibile să dea seama de el. Pentru a aprecia eficacitatea unui antecedent (în special a unui antecedent transversal, care subîntinde ca să spunem așa devenirea socială), ar fi necesar să confruntăm multe alte cazuri analoage pentru a estima ceea ce revine în particular unuia dintre antecedente.

De aceea abandonăm această cale și ne străduim să stabilim regularitatea succesiunii. Examinăm atunci nu atît evenimente cît ansambluri (o cultură superioară, în trăsăturile sale generale, ar putea fi pusă pe seama influenței eredității rasiale). Dar, la acest nivel, apare aceeași dificultate: două culturi diferă întotdeauna prin mai multe circumstanțe. Cu ce drept să atribuim toată responsabilitatea uneia dintre ele? Rămîne, este adevărat, demon-

* Cf. Halbwachs, 5e semaine de Synthèse, *Science et Loi*, pp. 190–191.[1]

straţia pozitivă: toate culturile superioare, cel puţin de un anumit tip, ar fi opera uneia şi aceleiaşi rase, demonstraţie care, într-adevăr, ar crea măcar o verosimilitate destul de mare.

Dar aici apare o altă dificultate. Cum să recunoaştem rasele, şi în particular dispoziţiile lor psihice? De obicei, combinăm diverse metode: observarea directă a indivizilor — ceea ce ar dezvălui cel puţin frecvenţa anumitor aptitudini la unele populaţii, — compararea raselor şi a claselor, astfel încît să scoatem în evidenţă diversitatea datelor ereditare în funcţie de grupurile sociale, ele însele imagini ale grupurilor rasiale, în fine, compararea culturilor, operele istorice fiind considerate ca expresia şi dovada unor calităţi naturale. Adăugăm că teoreticienii rasei admit de obicei două propoziţii* cel puţin discutabile: transmiterea ereditară a dispoziţiilor psihice ca trăsături fizice şi fiziologice, posibilitatea de a izola, cel puţin în spirit, rase pure (chiar dacă toate rasele sînt, de fapt, amestecate).

Nu trebuie să intrăm aici în discuţiile, astăzi pasionate, despre delimitarea raselor, alegerea trăsăturilor distinctive, posibilitatea sau nu de a discrimina rasele şi de a le estima capacitatea culturală. Am considerat important să arătăm doar dificultăţile pe care le întîmpină cercetarea cauzelor biologice în istorie. Ele sînt de două feluri: dacă examinăm un ansamblu sau un eveniment istoric, discernem anevoie eficacitatea proprie unei cauze, mai ales unei cauze naturale, exterioară planului fenomenelor sociale (fără a vorbi de cvasiimposibilitatea de a stabili exact antecedentele de acest ordin). Pe de altă parte, pentru a construi termenul cauză, adică o anumită ereditate, ar trebui să circumscriem fie un grup fiziologic, pur ca origine, fie un grup istoric. În fapt, ezităm între unul şi celălalt şi, foarte departe de a constitui direct cauza rasială, folosim deja faptul istoric (care ar fi de explicat) pentru a defini termenul cauză.

Concluzia pe care am vrea s-o tragem din aceste remarci fugitive nu este de altfel aceea pe care o propun cel mai adesea autorii francezi. Ei conchid într-adevăr asupra imposibilităţii de a dovedi falsitatea informaţiilor, sau cel puţin fac o distincţie gre-

* Teoreticienii rasişti adaugă de obicei propoziţii nedemonstrabile ştiinţific, precum superioritatea absolută a unei anumite rase, caracterul dăunător al amestecurilor de rase. Alţii pun în relaţie rase şi clase sociale, şi susţin că ereditatea anumitor clase este de valoare inferioară.

şită între anumite teorii, mai mult celebre şi politice decît riguroase, şi ideea generală a unei influenţe a particularităţilor rasiale asupra desfăşurării istoriei. Or, cu cît mi se pare dificil de dovedit, cu atît mi se pare rezonabil de admis că diferitele grupuri umane aveau la origine ereditări diferite, ereditări care s-au manifestat în decursul istoriei, a căror acţiune a fost poate considerabilă, chiar dacă astăzi sîntem incapabili să o discernem şi să o demonstrăm. Condiţiile cercetării cauzale arată că, în sens strict, cauzalitatea rasei n-a fost, pînă acum, decît rareori, poate niciodată, verificată.

*

La prima vedere pare că rasa şi mediul constituie cei doi termeni ai unei alternative. Studiul complexului individ-mediu ne permite oare explicarea conduitei animale? Pentru om, se cuvine să adăogăm un al treilea termen: mediul interior, dacă ne putem exprima astfel, adică societatea. Totodată, ar fi inutil să comparăm aceşti trei termeni şi să pretindem că estimăm eficacitatea proprie fiecăruia. Deoarece ei nu sînt asimilabili de către trei forţe a căror rezultantă ar fi fenomenele sociale. În viaţa colectivă, ereditatea se exprimă şi poate că natura se înscrie. Aceşti trei factori, rezultate ale unei distincţii pragmatice în vederea unei cercetări pozitive, nu reprezintă nici trei sectoare ale realului, nici trei puteri autonome. Totodată, cel puţin în cazul rasei şi al mediului, relaţiile stabilite nu depăşesc probabilitatea, traducerea unei posibilităţi obiective. Oamenii utilizează diferitele lor înclinaţii, în funcţie de împrejurările în care trebuie să trăiască. Societăţile exploatează resursele oferite, în funcţie de preferinţele şi de istoria lor. Viaţa socială însăşi alege dintre daturi, materiale şi umane.

Modalitatea relaţiilor cauzale indică mai degrabă eşecul analizei decît reflectă structura realităţii.

II
Cauze sociale

Dacă vrem să ne facem o idee despre diversitatea cercetărilor cauzale intreprinse de sociologi, este suficient să parcurgem cartea lui Sorokin despre teoriile sociologice. Sorokin traduce, într-a-

devăr, aproape toate teoriile în termeni de cauzalitate și trece în revistă școlile geografice — antropologică, rasială, biosocială, economică etc.*

Să examinăm de exemplu faptele demografice. Întrebările noastre se vor referi la acțiunea ratei natalității asupra ratei mortalității și ratei nupțialității, la acțiunea densității populației asupra bunăstării, organizării politice, ideilor sociale (egalitate) etc. Să luăm economia: vom examina relațiile dintre un tip de economie și statul politic, crizele economice și războaiele, criminalitatea etc. Am putea totodată să stabilim o legătură între religie și celelalte sectoare ale vieții sociale (economie, politică, organizare familială etc.). Am putea multiplica exemplele la infinit.

Care sînt caracteristicile cele mai importante ale rezultatelor obținute? În primul rînd, care este modalitatea relațiilor cauzale? Fără îndoială, întrebările precedente sînt formulate prea vag și s-ar cuveni precizate. Vom întreba: ce acțiune exercită crizele economice asupra criminalității? Sau, ce acțiune exercită creșterea densității demografice asupra migrațiilor? Sau, ce acțiune exercită capitalismul asupra organizării familiei, șomajul asupra sinuciderii? Or, unele răspunsuri demonstrează covariații. Criza și șomajul contribuie la creșterea ratei criminalității sau sinuciderilor. Aceste covariații se bazează pe studii statistice, le vom studia în capitolul următor. Celelalte răspunsuri aparțin categoriei influențelor, favorabile sau defavorabile. Densitatea populației, singură, oricare ar fi, nu creează și nici nu distruge bunăstarea populației sau regimul democratic, dar o anumită densitate *favorizează* bunăstarea sau ideile egalitare. Totodată, crizele favorizează revoluțiile, așa cum șomajul — scădarea natalității, morala protestantă — capitalismul. Cu alte cuvinte, am găsi aici posibilitatea (relație mai mult sau mai puțin adecvată) și nu necesitatea.

Pe de altă parte, nici una dintre aceste cauze n-ar fi cauză la modul absolut, deoarece ar putea intra cu titlu de efect într-o altă relație. Nici densitatea populației, nici criza economică nu reprezintă un fapt primar. Oare trebuie să acceptăm această interacțiune universală, sau determinismul sociologic necesită un postulat suplimentar?

---

* Am folosit traducerea germană Sorokin (Pitirim) *Soziologische Theorien im 19. und 20. Jahrhundert.* München. 1931.[1]

Vom încerca să analizăm determinismul sociologic, mai întîi discutînd teoria lui Durkheim, așa cum este expusă în *Règles de la Méthode,* apoi descriind practica lui Weber.

*

În *Règles de la Méthode sociologique* Durkheim afirmă că sociologia trebuie, asemenea științelor naturii, să explice, adică să explice prin cauze. Înțelegem imediat care sînt metodele pe care le condamnă, și anume metodele psihologică, finalistă sau ideologică și istorică. În schimb, distingem mai greu caracteristicile și procedeele cauzalității exclusiv sociologice. Să plecăm de la critici, pentru a încerca să înțelegem afirmațiile.

Explicația psihologică este exclusă, pentru că fenomenul social este *sui generis.* Asocierea, viața în comun dau naștere unor daturi originale. În plus, Durkheim pare să identifice psihologia cu o psihologie universal valabilă a individului model (normal, civilizat). Cum să ne dăm seama de un fapt social, deci istoric, din trăsături comune tuturor oamenilor? Pe de altă parte, a invoca scopul sau funcția unei instituiri înseamnă a admite că aceasta a fost făcută conștient, intenționat. Or, acest artificialism, incompatibil cu regularitatea pe care o observăm în faptele sociale, nu corespunde realității: întregul este primordial, el este cel care modelează conștiințele persoanelor, produce organizările colective a căror justificare teoretică indivizii o confundă cu originile. Să acceptăm aceste două argumente care nu au legătură cu problema cauzală pe care vrem să o examinăm aici.

Critica metodei istorice este mai puțin clară. Durkheim, în mod explicit, îi are în vedere pe metafizicienii istoriei. El alege ca exemplu legea celor trei stadii a lui A. Comte, și îi reproșează implicarea unității dezvoltării umane, suprimarea tipurilor sociale, presupunerea unei tendințe misterioase a evoluției, în fine, căutarea în trecut a cauzei prezentului și a fundamentului previziunii. „Dacă principalele cauze ale evenimentelor sociale ar fi în trecut, ... diferitele societăți și-ar pierde individualitatea*", explicația ar deveni imposibilă.

* Durkheim, *Les Règles de la Méthode sociologique*, Paris, 1901, ed. a II-a, p.147.

Aici se găsește originea opoziției fundamentale pe care o stabilește teoria durkheimiană între sociologie și istorie. Or, alternativa *prezent sau trecut, istorie sau societate*, ni se pare obscură și, pur și simplu, neinteligibilă. Concepem două tipuri de raporturi: unele indică solidaritatea, permanent observată, a două sau mai multe fenomene sociale, celelalte succesiunea constantă a două fapte. Dar nu există diferență de natură între aceste două tipuri de raporturi, între corelarea statică și legea dinamică. N-am putea înțelege stadiul actual fără a ne referi la trecutul grupului, fără a analiza interdependența, dată în fiecare moment, dintre diverse instituiri.

De ce afirmă Durkheim, împotriva verosimilității și a practicii tradiționale, că numai condițiile concomitente reprezintă cauze adevărate? El pare să conceapă fiecare societate ca un întreg autonom suficient sieși. Totodată, el substituie societății așa cum ni se înfățișează nouă, în complexitatea sa concretă, *tipul social* și *trăsăturile constitutive* care ar fi singurele obiecte ale științei. El își închipuie că înlătură astfel toate accidentele care sînt de resortul istoriei. Natura proprie a vieții colective are drept cauză *mediul intern* și, în ultimă analiză, densitatea (densitatea materială și dinamică) botezată fapt primordial primar.[1]

Dar cum să justificăm o asemenea afirmație? Cum să definim noțiunea de *fapt primar*, de *factor determinant al evoluției colective*?* Fără îndoială că Durkheim traduce aceste expresii în termeni pozitivi: un fapt este primar atunci cînd este destul de general pentru a explica multe altele. Dar, în acest caz, regimul economic sau tehnica sînt de asemenea fapt primar. Nimeni nu pune la îndoială posibilitatea de a stabili raporturi multiple în care densitatea ar fi cauză: o densitate atrage poate după sine cu regularitate un fenomen politic, economic sau moral, dar, la rîndul său, ea cere o explicație. Ca atare, de ce ar fi ea primară? De ce ar fi factorul determinant?

Or, acest postulat, nicidecum indispensabil cercetării cauzale, are, într-adevăr, funcția de a ascunde necesitatea primară a selecției, caracterul fragmentar al determinismului sociologic**. Vor-

---

* Durkheim, *Les Règles de la Méthode sociologique*, p.143.

** Există, în teoria generală a lui Durkheim, alte funcții pe care nu le putem studia aici. Înainte de toate, combinat cu noțiunea de tipuri sociale, el fondează un realism sociologic antiistoric.

bind despre *trăsăturile constitutive* ale tipului social, eliminînd cu dispreţ datele superficiale, istorice, se sugerează o opoziţie absolută între aceste două categorii de fapte, se acordă unei alegeri, poate legitime, un prestigiu ştiinţific. Şi pe de altă parte, pe motiv că mediul interior determină consecinţe multiple, se trece repede de la ideea de eficacitate generală la aceea a unui primat absolut. Sau de asemenea, se trece de la observarea morfologică la interpretarea cauzală, ca să se confere o valoare exclusivă unui procedeu comod, unei ordini arbitrare a succesiunii. Nu se vrea să se vadă că, cel puţin într-un prim moment, relaţiile sociologice sînt, în calitatea lor cauzală, dispersate, pentru că ele nu se organizează, asemenea legilor fizice, într-un sistem deductiv. Întrucît nu se observă această diferenţă majoră, se face efortul de a se introduce pe ascuns un sistem, fie consacrînd un anumit factor, fie confundînd descrierea cu explicaţia.

Vom spune oare că teoria lui Durkheim se bazează pe concluziile din *Division du Travail*[1]? În realitate, dimpotrivă, cauzalitatea stabilită în această carte este alterată de aceleaşi erori pe care am crezut că le-am relevat în *Règles*. În primul rînd, demonstraţia se bazează pe una din acele alternative frapante care-i plăceau lui Durkeim şi pe care le folosea cu o abilitate dialectică excesivă. Care sunt cauzele diviziunii muncii? întreabă el. Individuale sau sociale? Plictiseala, dorinţa de îmbogăţire — ipoteză insuficientă. Nu mai rămîn decît cauze sociale, mai ales o cauză din interiorul structurii vieţii colective, şi anume amploarea şi densitatea. În realitate, termenii înşişi în care Durkheim pune problema ni se par inexacţi. Într-adevăr, diviziunea muncii, considerată în general, nu reprezintă un fapt determinat şi izolabil. Poate că este inutil să cercetăm cauzele unui fenomen global care interesează societăţile contemporane în ansamblul lor. În orice caz, s-ar cuveni să analizăm diferitele prezentări ale fenomenului, pentru a discerne antecedentul sau antecedentele constante. Or, Durkheim nu procedează la această cercetare sistematică (putem concepe alte ipoteze în afară de dorinţa de fericire, plictiseala sau amploarea socială), şi pune o altă întrebare, specific istorică, şi anume: cum s-a trecut de la grupurile primitive la diviziunea muncii? Ca şi cum, dinainte, ar fi sigur că toate societăţile au trecut prin aceleaşi faze, s-au supus aceloraşi legi. Ca şi cum am putea, din punct de vedere ştiinţific, să dăm la iveală *cauza* evoluţiei istorice în *totalitatea* sa. Evident, Durkheim este prizonierul

vechilor filozofii ale istoriei pe care pretinde că le înlocuiește cu știința, dar ale căror premise, străine de practica științifică, le păstrează. Alternativa *individ sau societate* este la fel de arbitrară ca alternativa *istorie sau societate.*

Astfel, în teoria ca și în practica sa, Durkheim este prizonierul unui fel de realism, aproape metafizic. Totalitatea socială trebuie să-și aibă toate cauzele în ea însăși. Evoluția istorică, în ansamblul său, trebuie să se explice printr-un factor primordial. Chiar dacă, de fapt, știința îndeosebi cauzală începe cu analiza, deci cu descompunerea ansamblurilor a căror solidaritate ne străduim s-o stabilim după aceea.

*

Nimeni n-a afirmat cu atîta energie ca Max Weber această necesitate a selecției pe care tocmai am recunoscut-o. (Înțelegem aici prin selecție organizarea, construirea de termeni uniți prin raporturi de cauzalitate.) Pentru a discerne varietățile posibile ale acestei selecții care precedă sau însoțește cercetarea cauzală, este util să ne referim la *Wirtschaft und Gesellschaft*, lucrare de sociologie în același timp statică și dinamică, sistematică și istorică.

Întrebările formulate în cercetarea lui Weber sînt de ordin foarte general: cum acționează economia asupra dreptului? Religiile asupra economiei? Structurile politice asupra vieții economice? Dar tocmai, și aici este esențialul, nu sub această formă generală este și răspunsul. N-am putea spune care este, *în mod absolut*, influența politicii asupra economiei, dar ne putem întreba ce acțiune exercită de obicei o putere harismatică asupra raționalității economiei. Termenul cauză și termenul efect sînt și unul și celălalt elaborați de spirit, definiți cu exactitate, iar caracteristicile reținute pentru definiție provin dintr-o abstracție conceptuală care decupează elementele, *fără a ține cont întotdeauna de solidaritatea reală a instituirilor.* O putere birocratică sau harismatică este legată, în fiecare caz, de o întreagă organizare socială. Totodată, întîlnim puteri harismatice în civilizațiile cele mai diverse, de la profeții biblici sau cei ai islamului pînă la demagogii contemporani. Diferitele exemple, adunate sub conceptul de harismă, nu posedă așadar în comun decît un anumit număr de trăsături, cu atît mai mult cu cît asemănarea lor nu există decît pen-

tru observator, care, situat într-o anumită perioadă a istoriei, regîndește trecutul cu ajutorul unor asemenea noțiuni, sugerate de situația contemporană. (Aceleași remarci ar fi valabile pentru raționalitatea unei economii.)

Relațiile de unitate dintre acești termeni abstracți și generali sînt așadar ireale într-un sens, asemenea termenilor înșiși, și nu ajung niciodată la necesitate. Protestantismul *favorizează*, el *nu determină* o conduită economică de natură capitalistă. Economia capitalistă *favorizează* raționalitatea dreptului, dar există multe forme de raționalitate, unele nici n-au fost incluse în dreptul englez. Chiar și previzibilitatea dreptului, de care capitalismul are nevoie, nu este produsă în mod necesar de acesta.

Construcția conceptuală limitează rigoarea rezultatelor, dar în schimb lărgește cîmpul deschis metodei comparative. Căci istoricul este acela care, prin conceptele pe care le folosește, indică punctele în care se vor semnala diferențe și asemănări. Birocrația egipteană sau birocrația modernă aparțin aceluiași gen. Cu ajutorul a trei tipuri ideale: *birocrație, tradiționalism, harismă*, sociologia reușește să surprindă toate varietățile regimurilor politice. În schimb, această extensie a metodei comparative pare să compromită rigoarea rezultatelor.

Obiecțiile pe care le suscită practica lui Weber se desprind cu ușurință din observațiile precedente. Oare absența nevoii de reguli stabilite nu ține de procedeu? Dacă ne-am cantona în interiorul unei societăți, în loc să comparăm societățile cele mai diferite, dacă am pretinde exemple pe *bază* identică, oare relațiile cauzale n-ar ajunge la o precizie mai mare? Pe de altă parte, în locul unui decupaj retrospectiv, indiferent față de interdependențele concrete, nu s-ar cuveni să respectăm ansamblurile reale? Nici toate comparațiile, nici toate selecțiile n-ar poseda o valoare și o fertilitate egale: în loc să le subordonăm, ca Weber, interesului schimbător al sociologului, nu le-am putea supune structurii întregului social?

Fără nici o îndoială, putem discerne două tendințe ale reconstrucției sociologice: sau sociologul regîndește trecutul în funcție de concepte care exprimă întrebările și problemele prezentului, sau se străduiește să rămînă contemporan cu fiecare societate. Totodată, ambiția sociologului este adeseori aceea de a discerne, prin compararea metodică, ansamblurile reale sau evoluțiile tipice. Vom examina în capitolul următor realitatea ansamblurilor

statistice. Vom regăsi ceva mai departe noţiunile de structură a întregului social şi de legi ale civilizaţiilor. Momentan, ajunge să semnalăm cele două tendinţe şi să afirmăm din nou că, în punctul de plecare, nici un sistem de concepte n-ar putea reclama vreun privilegiu. Atîta timp cît n-am justificat printr-o filozofie a istoriei, *a priori* sau *a posteriori*, un anumit sistem, toate sînt legitime, deoarece toate traduc anumite întrebări ale oamenilor vii şi, totodată, pun în evidenţă anumite aspecte ale ordinii sociale.

De altfel, practic, sistemele care pretind că reproduc realul derivă din interese care evoluează o dată cu istoria. Decupajele statisticianului care studiază sinuciderea, traduc şi ele intenţii extraştiinţifice. Dacă Durkheim a fost primul care a sesizat influenţa stării civile asupra frecvenţei sinuciderii, este pentru că ţinea să pună în cauză destrămarea legăturii sociale.[1] Calitatea rezultatelor nu este din acest motiv compromisă. Putem doar, într-o primă analiză, să estimăm că, dacă sociologul se angajează el însuşi într-o cercetare statistică, acelaşi lucru este valabil *a fortiori* pentru o teorie în care ar trebui să-şi găsească locul totalitatea fenomenelor sociale.

*

Oare modalitatea judecăţilor de cauzalitate depinde de răspunsul dat la problema precedentă (selecţie obiectivă sau subiectivă, decupaj retrospectiv sau analiză contemporană)? Oare relaţiile cauzale sînt susceptibile să ajungă la necesitate? Să precizăm în primul rînd motivele pentru care regulile pe care le întîlnim în *Wirtschaft und Gesellschaft* sînt cel mult adecvate. Mai întîi, ele izolează relaţiile dintre doi termeni care, în fapt, nu sînt niciodată izolaţi, ca urmare influenţele exterioare n-ar putea fi neglijate, nici chiar în formula raportului. Pe de altă parte, acţiunea unui termen asupra altuia, în sine, nu este constrîngătoare dacă este vorba de un termen general, diferitele exemple riscă să prezinte suficientă diversitate, încît consecinţele să nu rămînă constante. În fine, întrucît aceste relaţii corespund unor consecuţii sociale, unor suite de decizii umane, trebuie să luăm în considerare un fel de contingenţă esenţială, aceea care ţine de ignoranţa noastră în privinţa indivizilor sau a libertăţii persoanelor.

Să examinăm un exemplu în care relaţiile cauzale sînt deosebit de clare, adică să precizăm efectele devalorizării. Vom vorbi inevitabil de efecte adecvate şi nu de efecte necesare. Într-adevăr, în funcţie de împrejurări, în funcţie de situaţia economică a ţării, devalorizarea are consecinţe diferite. O devalorizare este făcută pentru a menţine puterea de cumpărare a monedei în interior şi nu atrage după sine creşterea preţurilor (Anglia), o alta are ca scop să-i ajute pe debitori şi să determine o creştere a preţurilor (Statele Unite). Să traducem exemplul: cu cît termenul cauză este mai general, cu cît prezentările au mai mare diversitate, cu atît legătura dintre cauză şi efect se îndepărtează de necesitate. Pe de altă parte, nu putem afirma că devalorizarea atrage după sine revenirea capitalurilor exportate. Dar, şi în acest caz, este vorba de o tendinţă: în funcţie de politica financiară a guvernului, în funcţie de încrederea capitaliştilor, în funcţie de siguranţa plasamentelor exterioare, repatrierea se efectuează sau nu, într-un ritm mai mult sau mai puţin rapid. Să traducem din nou: condiţiile concomitente fac să fie incertă consecuţia, ele creează o posibilitate de deviere sau de inhibare. În fine, efectul cel mai general al devalorizării este creşterea inegală a diferitelor preţuri, un alt ritm de adaptare a preţurilor cu amănuntul şi a preţurilor cu ridicata. Dar, şi în acest caz, se menţine (fără a mai aminti celelalte două argumente) un factor de incertitudine, chiar în interiorul raportului, deoarece adaptarea preţurilor se face prin intermediul conduitelor umane. Însă reacţiile psihologice ale popoarelor la actul devalorizării variază în funcţie de amintirile despre inflaţie, de încrederea şi de orgoliul naţional: panica poate să provoace o creştere vertiginoasă a tuturor preţurilor, previziunile ştiinţei pot fi infirmate de nebunia oamenilor.

Acest exemplu sugerează diversele mijloace de eliminare a incertitudinii care substituie necesităţii adecvarea. În primul rînd, ne vom strădui să precizăm termenii raportului, astfel încît toate cazurile particulare să corespundă cu exactitate conceptului. Dar, pe măsură ce ne apropiem astfel de concret, eliminăm generalitatea. În ultimă analiză, incertitudinea a dispărut, dar totodată şi necesitatea, deoarece ne aflăm în prezenţa unei consecuţii cauzale istorice, dar nicidecum sociologice. Şi revenim la exemplul pe care l-am analizat anterior. Putem, într-adevăr, să arătăm efectele devalorizării belgiene. În împrejurările date (şi în acest moment relativ stabile), devalorizarea a restabilit o marjă de beneficiu, a

provocat o creştere de 25% a preţurilor cu ridicata, de 10% a preţurilor cu amănuntul etc. Modalitatea acestor judecăţi este mai degrabă realitatea decît necesitatea, sau cel puţin necesitatea ţine de relaţii atît de concret definite încît ele n-au apărut decît o dată. Este vorba totuşi de cauzalitate, deoarece, pe de o parte, cercetarea antecedentelor nu relevă un alt fenomen a cărui variaţie sau apariţie bruscă să explice datele observate; pe de altă parte, raporturile generale adecvate conferă succesiunii reale caracterul logic al unei cauzalităţi.

Ca urmare, renunţînd la descoperirea relaţiilor necesare şi în acelaşi timp reale, vom căuta necesităţi ideale, fictive dacă putem spune aşa. Propoziţii abstracte ale teoriei economice sînt adeseori denumite legi. Legea lui Thünen sau cea a lui Gresham sînt conştient ireale, necesitatea lor funcţionează în condiţii normale, „toate lucrurile de altfel egale".[1] Cît despre incertitudinea inerentă impulsurilor umane, ea este redusă la minim, atunci cînd sociologul examinează conduite tipice care se referă la tendinţe universale (precum dorinţa celei mai mari bogăţii posibile).

Cu alte cuvinte, adecvarea tinde fie spre necesitatea relaţiilor ireale fictive, fie spre realitatea consecuţiei istorice. Cele trei tipuri de propoziţii nefiind separate de altfel decît prin diferenţe de nivel.

*

Weber afirma că toate relaţiile cauzale trebuie să posede o dublă adecvare: cauzală şi semnificativă. Comprehensiunea permite sesizarea motivului sau a mobilului unei covariaţii statistice, sau al influenţei pe care o exercită un regim politic asupra unei organizări economice. Dacă admitem că cercetarea cauzalităţii este orientată de selecţie, comprehensiunea, sub forma unei observaţii conceptuale, ar preceda relaţiile cauzale, aşa cum le-ar urma interpretînd succesiunile regulate. Or, este uşor de observat, numai expresiile aparţin propriu-zis lui Weber, ideile traduc practica tuturor sociologilor. Cauzele sinuciderii o dată stabilite de statistică, ne întrebăm despre mobilurile care fac ca sinuciderile să fie mai frecvente într-o anumită situaţie sau la un anumit grup. Iar pentru analizarea cauzelor, trebuie totuşi să fi izolat şi să fi definit fapte.

Această dublă intervenție a comprehensiunii, în cercetarea cauzală, rezultă din două caracteristici prin care ni s-a părut pînă acum că se diferențiază determinismul istoric. Relațiile cauzale sînt dispersate, ele nu se organizează în sistem, așa încît ele nu se explică reciproc asemenea legilor ierarhizate ale unei teorii fizice. Comprehensiunea compensează această dublă insuficiență, ea face ca regularitățile să fie inteligibile, le adună conceptual.

III

Cauze sociale și condiții individuale

(Limitele cauzalității statistice)

Sinuciderea este una dintre temele preferate ale școlii franceze de sociologie: motive extraștiințifice explică acest interes extrem. În actul, antisocial prin excelență, al disperatului, Durkheim regăsea influența realității colective, ca și cum individul ar mai aparține grupului chiar în momentul în care hotărăște să evadeze din el. În același timp, creșterea ratei sinuciderii ilustrează criza civilizațiilor noastre.

Motive cu totul diferite ne determină să alegem acest exemplu de cauzalitate statistică, și anume condițiile favorabile ale experimentării și problemele multiple pe care le pune interpretarea rezultatelor brute. Într-adevăr, nicăieri nu apare atît de clar opoziția dintre cauzele sociale și circumstanțele sau condițiile individuale, dintre ansamblurile statistice și ansamblurile reale. Astfel încît analizele noastre, plecînd de la acest caz singular, ar scoate în evidență unele limite ale cauzalității statistice.[1]

*

Statisticile ne permit să urmărim variațiile ratei sinuciderilor de la un an la altul sau chiar de la o lună la alta. Pe de altă parte, comparînd frecvențele pe clase, regiuni, situație civilă etc., obținem echivalentul unei experiențe, trecem în revistă influența diferiților factori, izolați (într-o mare măsură) datorită constanței celorlalți factori (dacă examinăm ratele pe regiuni, eliminăm, cel puțin parțial, acțiunea vîrstei, a situațiilor civile sau profesionale etc.). Dificultatea majoră ține de izolarea insuficientă a diverselor

cauze: pentru a estima exact rolul religiei, ar trebui să comparăm rata a două grupuri, în rest perfect identice. În fapt, grupurile sociale de religii diferite prezintă întotdeauna alte deosebiri.

Această experimentare statistică reuşeşte să stabilească propoziţii de următorul tip: celibatul sau văduvia sporeşte frecvenţa sinuciderilor, căsătoria, copiii o diminuează. Fiecare societate are o rată a sinuciderilor relativ stabilă, sau cel puţin o rată a cărei evoluţie regulată pare să se supună unor legi. Războaiele, revoluţiile duc la o scădere a ratelor. În regiunile agrare rata este inferioară celei din regiunile industriale etc. Iată rezultatele brute pe care toată lumea trebuie să le accepte (o dată admisă exactitatea statisticilor). Interpretările încep de îndată ce traducem cifrele în idei.

Durkheim îşi aroga dreptul de a analiza, plecînd de la date statistice, mecanismul sinuciderii, de a-i descrie tipurile psihologice. Frecvenţa cea mai mare a sinuciderilor în rîndul celibatarilor ne-ar dezvălui una dintre cauzele sociale ale sinuciderii, şi anume egoismul. Tot astfel, el desprindea alte două categorii, aceea a altruiştilor şi a anomicilor.

Or, acest demers ni se pare aventuros. Durkheim constată că celibatul, văduvia, divorţul etc. favorizează sinuciderea. Din această constatare trage concluzia: celibatarii se sinucid pentru că sînt egoişti. Să admitem provizoriu adevărul acestei deducţii. Acest sociolog nu uită totuşi un alt fapt: există mai puţine sinucideri în rîndul taţilor de familie, dar există. Va spune că sînt egoişti? În ce tip psihologic îi va include? Durkheim raţionează ca şi cum frecvenţa cea mai mare a sinuciderilor, într-un anumit grup, ar echivala cu prezenţa în opoziţie cu absenţa. Astfel ajunge să uite că unele cazuri nu-şi găsesc loc în nici o categorie.

La modul general, greşeala ar fi dublă. Pentru a trece de la rezultatul brut: o condiţie face să fie mai frecvent un fapt, la determinarea tipurilor, trebuie să admitem: 1) că unele covariaţii comportă o singură interpretare psihologică; 2) că ansamblurile statistice sînt ansambluri reale. Or, interpretarea psihologică este întotdeauna posibilă, adeseori verosimilă, adeseori şi incertă: n-am putea spune, de exemplu, că celibatarii cedează mai uşor disperării, sau că sînt expuşi mai multor tentaţii, sau că sînt în majoritate nevropaţi etc. Cît despre realitatea ansamblurilor statistice, în acest caz, n-am putea s-o afirmăm: nu numai că sinuciderea este actul solitarului şi unitatea disperaţilor ar fi cel mult aceea a unei

anarhii sau a unui egoism comune, dar şi toate cauzele sociale ale sinuciderii fac doar să varieze indicii, ele implică aşadar alţi factori, individuali sau psihologici.

Durkheim refuză să accepte explicaţia cea mai prudentă, aceea care aderă imediat la cifre şi conform căreia pretinsele cauze sociale ar fi numai *circumstanţe care favorizează*. În opinia sa, stabilitatea ratei ar demonstra existenţa unor mari forţe colective, la fel de reale ca forţele cosmice, singurele care ar avea eficacitatea necesară de a-i face pe indivizi să dea înapoi în faţa acestui act nefiresc. Căci motivele pe care le invocă persoanele pentru a-şi justifica decizia că antecedentele psihologice ar fi cel mult condiţii, explică faptul că forţa colectivă se incarnează într-un individ mai degrabă decît în altul, că unul alege funia, celălalt apa. Ereditatea sau alienarea creează un teren favorabil, dar toţi aceşti factori nu sînt niciodată cauză, deoarece nu determină niciodată actul însuşi. Numai forţele sociale care, în fiecare an, pretind şi obţin tributul lor de victime, sînt cu adevărat cauze*.

Sîntem de această dată în plină mitologie: metafizic ne vom imagina o diferenţă esenţială între condiţie şi cauză, între ceea ce pregăteşte şi ceea ce desăvîrşeşte, între ceea ce face posibil şi ceea ce face necesar. Dar logic, ştiinţific, cum să facem această deosebire? Sau considerăm o sinucidere anumită şi relevăm multiplele antecedente, printre care figurează cu siguranţă date sociale, exterioare individului sau înscrise în chiar personalitatea sa. Alegerea unei cauze dintre aceste condiţii este arbitrară. Ea ajunge cel mult la obiectivitatea relativă despre care vorbeam în *partea* precedentă: în funcţie de un anumit interes, discernem fie impulsul decisiv, fie evenimentul excepţional care a declanşat actul. Cum să afirmăm că o astfel de cercetare va ajunge întotdeauna la antecedentul social?

Sau examinăm o multitudine de sinucideri în interiorul unui grup izolat de sociolog sau existent în real (acela al celibatarilor pe de o parte, o regiune sau o ţară pe de altă parte). În acest caz, putem afirma că structura grupului se exprimă cu o anumită frecvenţă, dar de îndată ce vrem să precizăm cauzele, delimităm factori ce reprezintă doar condiţii favorabile sau defavorabile, şi nu

* Cf. Durkheim, *Le Suicide*, Paris, 1897. „La fiecare popor există o forţă colectivă de o energie determinată, care-i împinge pe oameni să se sinucidă", p. 336. Cf. de asemenea pp. 365–366.

sînt suficienţi niciodată ca să producă fenomenul: nu se sinucid nici toţi nevropaţii, nici toţi anomicii.

În ordinea pozitivă, misiunea necesară ar fi nu atît aceea de a constitui tipuri* sau de a descoperi o pretinsă cauză autentică cît aceea de a selecţiona şi de a măsura influenţa diverselor cauze. Evident, cu condiţia de a renunţa la *forţele colective*, singurele care ar justifica un limbaj străin de logică şi de ştiinţă.

Halbwachs o abandonează complet. *Curentul egoist* ar redeveni, pentru el, faptul că egoismul este, într-un grup determinat, mai dezvoltat ca intensitate şi ca frecvenţă. Constanţa indiciilor nu ţine de permanenţa *forţelor colective*, ci de imposibilitatea de a discerne factori sociali şi circumstanţe individuale. În ultimă analiză, este vorba de maniera de a fi globală a unei societăţi care face dovada unor relaţii statistice (fiecare dintre ele izolînd acţiunea de o cauză socială, de un aspect al colectivităţii). Am accepta în totalitate această descriere, deoarece ni se pare a corespunde rezultatelor brute şi observaţiei imediate. Situaţiile care sporesc frecvenţele îi apar disperatului motive de renunţare la viaţă. Falimentul, imputabil crizei economice, este în acelaşi timp ocazie individuală şi cauză socială. Şi totuşi, Halbwachs n-ar accepta această interpretare, deoarece ţine să afirme caracterul *esenţialmente social* al sinuciderii. Divergenţa apare în controversa cu psihologii.

*

Cunoaştem (şi presupunem că este cunoscută) disputa dintre sociologi şi psihologi**; ne mărginim să desprindem articularea logică a celor două argumentări contradictorii. Vom lăsa deoparte problemele de fapt sau de tehnică: exactitate a statisticilor, importanţă a tentativelor eşuate etc. Argumentele psihologilor sînt de

* Fără îndoială că nu este imposibilă constituirea de tipuri de sinucideri: psihologul reuşeşte cu siguranţă, poate şi sociologul, dar mai greu, atîta timp cît refuză să studieze cazurile individuale concomitent cu frecvenţele statistice. Diferenţele dintre frecvenţe sînt într-adevăr atît de mici, încît autorizează anevoie inferenţa de la general la particular, de la situaţia socială la atitudinea psihologică.

** Cf. cartea lui A. Delmas, *Psychologie pathologique du Suicide*, Paris, 1932, şi aceea a lui M. Halbwachs, *Les Causes du Suicide*, Paris, 1930.[1]

două categorii: sau arată că factorii pretinşi sociali corespund în acelaşi timp unor factori psihologici (celibatarii, protestanţii, evreii prezintă o proporţie mai mare de bolnavi mintali); sau se bazează pe observarea cazurilor individuale pentru a pretinde că numai indivizii care sînt structural nevropaţi (deprimaţi constituţionali, ciclotimici, hiperemotivi etc.) sînt în stare să se sinucidă.

Prima obiecţie, într-adevăr, repune în discuţie anumite interpretări date unor covariaţii statistice. Ea le cere alte statistici (ale bolilor mintale), fără îndoială dificil de furnizat. Ca atare, ea pune la îndoială anumite explicaţii sociologice îndeobşte acceptate. Cît despre cel de-al doilea argument, el prezintă, logic, o dublă insuficienţă: pe de o parte, observarea cazurilor singulare autorizează judecata: mulţi sinucigaşi sînt nevropaţi, nu judecata: toţi sinucigaşii sînt nevropaţi. Pe de altă parte, chiar dacă am admite ultima formulare, observarea particularului ar fi lacunară. Numai statistica macroscopică este de natură să ne dezvăluie anumite influenţe sociale. Nu toţi nevropaţii se sinucid. Pentru a stabili eficacitatea situaţiilor civile sau sociale, ar trebui să existe statistici, dificil de întocmit, care ne-ar da frecvenţa sinuciderilor în rîndul nevropaţilor în funcţie de aceste situaţii. Statisticile dovedesc influenţa factorilor colectivi. Fapt brut care comportă două interpretări, valabile poate simultan: sau există două categorii de sinucideri (psihologice şi sociale), sau printre cei nervoşi, cauzele sociale operează o selecţie.

În ce măsură cifrele oferă modalitatea de a depăşi această prudenţă şi această acceptare parţială a ignoranţei? Dacă constatăm, în alte societăţi, că există nevropaţi, dar nu există sinucideri, vom conchide în mod legitim că o anumită reprezentare colectivă este condiţia indispensabilă. Pe de altă parte, dacă am putea studia direct un număr suficient de cazuri, am descoperi proporţia, dacă nu rolul, antecedentelor psihopatice. În lipsa statisticilor, în lipsa acestor comparaţii între societăţi, în lipsa acestei analize a indivizilor, trebuie să ne mărginim la covariaţii incontestabile şi să recunoaştem pluralitatea interpretărilor, poate inegal verosimile, dar care depăşesc deopotrivă rezultatele demonstrabile.

Psihologii şi sociologii, fiind prizonieri ai preferinţelor lor de specialişti, nu reuşesc din această cauză să separe riguros faptul stabilit (covariaţii statistice sau observare microscopică) de interpretările ipotetice. Psihologul neagă sistematic datele macrosco-

pice, imposibil de decelat la nivelul la care el se situează*. Sociologul conchide asupra imposibilităţii de a discerne confuzia reală. Halbwachs refuză să admită că există două tipuri de sinucidere (el foloseşte argumentul curios că în acest caz, nu le-am desemna cu ajutorul aceluiaşi concept, ca şi cum caracteristicile comune oricărei morţi voite n-ar fi suficiente pentru a-i justifica folosirea**). El remarcă pe bună dreptate că sănătatea nervoasă depinde, cel puţin parţial, de viaţa socială (care multiplică bolile mintale, selecţionează indivizii cu un anumit temperament etc.). Dar cu ce drept să trecem de la solidaritate la lipsa de claritate a cauzelor? Halbwachs invocă atunci identitatea stării mintale la toţi cei ce renunţă la viaţă: sinucigaşul este un izolat, este exclus din orice comunitate, nu contează dacă această singurătate provine de la boală sau de la situaţie, de la angoasă sau de la eşec. Dar identitatea stării mintale, presupunînd că sociologul descrie cu exactitate ceea ce se întîmplă în conştiinţe, nu suprimă şi nici nu rezolvă problema pusă, fiindcă aceeaşi stare (sau mai precis o stare analoagă) poate proveni din cauze diverse. Or, chestiunea era de a şti dacă această singurătate provine din cauze interne sau din accidente exterioare. Şi, în această privinţă, nici noi nu stăm mai bine, afară numai dacă afirmăm încă o dată că o aceeaşi stare provine inevitabil dintr-o singură cauză. Afirmaţie foarte contestabilă, căci, în aparenţă, individul exclus dintr-un grup printr-o judecată morală nu se confundă cu anxiosul care, tulburat de disperarea sa, uită grupul pregătit să-l primească.

Or, să remarcăm încă o dată, cifrele se potrivesc la fel de bine atît cu teza celor două categorii de sinucideri cît şi cu teza contrară. Este de-ajuns ca jumătate din sinucideri să aibă cauze sociale şi covariaţiile observate devin inteligibile (căci constanţa sinuciderilor patologice este, an de an, cel puţin verosimilă). Dar dacă admitem că toate sinuciderile presupun simultan predispoziţii psihice şi circumstanţe sociale, covariaţiile se explică totuşi (de asemenea, dacă admitem sinucideri de tip pur şi sinucideri

---

* Mai mult, Delmas afirmă că o predispoziţie *ereditară* de ordin patologic este condiţia *indispensabilă*. Slăbiciunea cea mai pregnantă a tezei sale rezidă fără îndoială în această afirmaţie, fragilă din punct de vedere psihologic şi sociologic.

** Cf. Halbwachs, *Les Causes du Suicide*, Paris, Alcan, 1900, p. 407 şi Durkheim, *Les Règles de la Méthode sociologique*.

mixte). Nu rezultă de aici că alternativa este lipsită de semnificație: ne întrebăm pe bună dreptate dacă renunță la viață doar aceia pe care structura lor ereditară îi condamnă la disperare, sau, în mod mai general, ne întrebăm în legătură cu acțiunea unui factor și a celuilalt. Bineînțeles, nu ne gîndim să propunem o soluție. Important pentru noi este să demonstrăm că nu există contradicție între observarea microscopică și cea macroscopică, între datele psihologice și cele sociologice, ci numai între două filozofii ipotetice, care refuză să se recunoască una pe cealaltă.

*

Exemplul pe care tocmai l-am analizat ne reamintește, pare-se, problema tradițională a raporturilor dintre individ și societate. Totuși, se cuvine să precizăm în ce sens această problemă aparține analizei filozofice, în ce sens are legătură cu problema noastră actuală a cauzalității sociologice.

Ne întrebăm adeseori dacă un fenomen, sinucidere, căsătorie, moarte, limbaj, rațiune este sau nu social. Întrebare singulară, în fond greșit pusă. Toate fenomenele umane sînt, într-un fel sau altul, sociale deoarece se produc în interiorul unor colectivități care n-ar avea cum să nu le influențeze. Pentru ca discuția filozofică să poată începe, trebuie să adăugăm termenul *esențialmente*. Ne vom întreba dacă rațiunea este un lucru esențialmente social (o atare întrebare nu permite de altfel un răspuns cauzal). Sau totodată, ne vom întreba dacă prioritar este întregul sau elementul, care ar fi autonomia și originalitatea acestuia, care ar fi valoarea unuia sau a celuilalt. Poate că aceste vechi dispute sînt întreținute mai ales de echivocuri, dar, de la început, ele păstrează o semnificație.

În schimb, aplicată la interpretarea statisticilor, distincția *social-individual* (cauze sociale și condiții individuale) s-a dovedit a fi iluzorie. Fie că este vorba de sinucideri sau de accidente rutiere, cum să separăm motivele (personale) de circumstanțele (colective)? Excesul de viteză și neîndemînarea favorizează accidentele. Ceea ce nu ne-ar împiedica să determinăm, după statistici, cauze sociale precum numărul de automobile, zilele din săptămînă etc. Nimeni nu se va gîndi să pună un viraj periculos pe seama unei forțe transcendente individului, care ar pretinde în

fiecare an tributul său de victime. Se cuvine, aşadar, nu să afirmăm că un fapt este social, — afirmaţie pe cît de incontestabilă pe atît de vagă, — ci să-i precizăm sensul, sau să analizăm măcar natura ansamblurilor date la iveală de statistică (alternativa ansamblurilor reale şi ireale este totuşi prea simplă şi abstractă).

Putem plasa într-o primă categorie fenomenele vitale şi, în acelaşi timp, sociale. Talia medie a unei colectivităţi, frecvenţa unei anumite maladii depind atît de predispoziţiile biologice cît şi de modul de viaţă. Fără îndoială, recunoaştem aici pe drept cuvînt fenomene de *sociologie totală*: ca şi ereditatea unei populaţii, o existenţă în comun se exprimă în aceste cifre. Dar aceste propoziţii generale ascund în parte ignoranţa noastră: pentru a măsura influenţa unui factor sau altul, ar trebui să recurgem la experienţe statistice sau chiar să coborîm la un nivel inferior (mediile de talie sau de maladii nu dau decît rezultate globale). Astfel de ansambluri sînt nu atît fictive cît eterogene, şi la fel stau lucrurile ori de cîte ori se pun laolaltă date atît de diverse, care se referă la animalitate şi la societate.

În contrast, vom vorbi de ansambluri omogene (sau de o eterogenitate cunoscută) atunci cînd reuşim să izolăm o cauză. Pentru biolog, ar fi perfect omogen ansamblul constituit de o descendenţă pură. În acest caz, toate diferenţele (de talie, de exemplu) sînt imputabile mediului, el însuşi reductibil la o pluralitate de cauze fragmentare (de unde distribuţia taliilor conform curbei care reprezintă distribuţia teoretică a probabilităţilor într-o serie de probe repetate). Sociologul nu cunoaşte niciodată ansambluri perfect omogene, dar toate experimentele statistice, în cazul de faţă ale sinuciderii, au ca scop sau ca rezultat studierea succesivă a diverşilor factori. Diferenţele de vîrstă sau de stare civilă dispar (se compensează) atunci cînd considerăm frecvenţa pe regiune. Astfel, nivelul salariilor din regiunea pariziană poate fi luat în bloc, fără să ţinem cont de calificare, de vîrstă etc. Dar aceste două exemple, oricît de apropiate ar fi în aparenţă, comportă două interpretări diferite. Căci trecem de la noţiunea de *omogenitate* la aceea de *realitate*. Omogenitatea unui ansamblu, întotdeauna relativă, presupune doar că celelalte cauze acţionează într-un mod oarecare. Dimpotrivă, nivelul salariilor din regiunea pariziană sau fluctuaţia salariilor de la an la an au o realitate ca ansambluri. Nici acest nivel, nici această fluctuaţie nu reprezintă doar o sumă

sau o medie. Mai degrabă elementul — salariul fiecărui muncitor — ar fi determinat de totalitate. În viaţa economică, această putere a totalităţilor se regăseşte la toate eşaloanele. Unitatea cea mai largă o comandă pe cea mai îngustă, preţurile mondiale sînt directoare, solidaritatea subiecţilor economici şi a pieţelor parţiale determină acea eficacitate a forţelor anonime care, cu toate că derivă din decizii individuale, impun pînă la urmă legea lor.

Dar aceasta nu este decît un tip particular de ansamblu real. Ratele natalităţii sau nupţialităţii comportă, pare-se, o altă interpretare. Oricît de personale ar fi deciziile fiecăruia în privinţa căsătoriei, frecvenţa anuală a fenomenului manifestă totuşi o mare stabilitate. Dar, în acest caz, nu este vorba de totalităţi independente sau eficace, nici chiar de un sentiment colectiv ce i-ar cuprinde pe toţi. Tendinţa spre căsătorie, condiţiile de existenţă rămîn aproximativ aceleaşi de la un an la altul într-un grup, variaţiile statisticilor exprimă fie o psihologie transformată, fie o altă compoziţie a populaţiei, fie în cele din urmă relaţii sociale schimbate. Aici ansamblul nu are decît o realitate, în sensul în care reflectă global structura unei colectivităţi.

Între ansamblurile economice şi ansamblurile satisticii morale (nupţialitate sau natalitate) se intercalează ansamblurile psihologic reale (fluctuaţii de opinie, valuri de optimism, clase sociale, moduri de acţiune proprii unui grup economic). De exemplu, ne străduim să repartizăm cifra veniturilor în categorii separate în mod firesc: în locul claselor fiscale arbitrare, căutăm eşaloane adevărate, maxime şi minime care delimitează un tip de venituri, corespunzător unui mod de viaţă. Dar pe de altă parte, o clasă este reală, nu atît prin nivelul sau modul de viaţă cît prin conştientizare. Dincolo de cifre, sociologul se interesează de sentimentul de clasă pe care nici o statistică nu-l pune în evidenţă. Mentalitatea comună a unui grup se defineşte aşadar în două feluri: fie indivizii reacţionează în acelaşi mod, fie au simţul şi voinţa solidarităţii lor. (Aceştia sînt cei doi termeni extremi între care se situează majoritatea exemplelor.)

Enumerarea precedentă nu pretinde că este completă. Ansambluri biosociale, ansambluri omogene prin izolarea unui factor, totalităţi independente şi eficace, rate ale statisticii morale, unităţi psihologice, toate aceste categorii legate unele de altele prin serii de tranziţii ar necesita un studiu detaliat. Ar trebui numai ca

schema unei teorii a ansamblurilor sociologice să ne permită generalizarea concluziilor pe care ni le-a sugerat exemplul sinuciderii.

Se insistă astăzi asupra necesităţii opticii macroscopice. Sociologul sesizează în indici sau în frecvenţe realităţi sociale care nu există decît în şi prin ansamblu. Dar se uită să se insiste asupra diversităţii acestor ansambluri şi asupra obligaţiei de a completa întotdeauna statistica cu analiza calitativă. Simpla descriere ne obligă aşadar să desfiinţăm analizele absolute, filozofice sau metodologice. Viziunea atomică şi viziunea globală despre societate falsifică deopotrivă datul. Studiul macroscopic şi cel microscopic, indispensabile unul altuia, se completează şi se rectifică. Nu există o unică interpretare a structurii fortuite şi a grupurilor statistice, pentru că există diverse tipuri de fenomene sociale. N-am putea afirma nici că toate cauzele acţionează în fiecare exemplu, nici că unele cauze constante se opun întotdeauna unor cauze variabile. Nici una dintre aceste reprezentări nu ne face să cunoaştem cu anticipaţie natura realului.

*

Oare covariaţiile statistice sînt dispersate asemenea relaţiilor adecvate din sociologia generală? Într-un prim sens, răspunsul afirmativ se impune: sociologul interpretează psihologic un raport, stabilit după cifre. Explicaţia nu constă în deducerea relaţiei dintr-o relaţie mai generală, ci în imaginarea unui mobil psihologic.

Şi totuşi, spun anumiţi autori, sociologul combină relaţiile parţiale pentru a sesiza colectivitatea globală. Cercetarea cauzală ar tinde aşadar spre sinteza şi nu spre izolarea factorilor, aşa cum arătam pînă acum. Desigur, sociologul, o dată ce a descoperit cauze multiple şi fragmentare, utilizează simultan toate rezultatele, pentru a-şi reprezenta fie cauza ultimă, fie totalitatea cauzelor. Dar pe măsură ce se apropie de întreg, el abandonează limbajul şi metoda cauzalităţii. A numi cauză modul de viaţă înseamnă a reduce la un singur cuvînt concluziile cercetării, în complexitatea şi contradicţiile lor. Dincolo de determinismul lacunar, sociologul descrie şi înţelege existenţa socială în totalitatea ei.

IV

Cauză şi primum movens
(De la cauzalitate la teorie)

Doctrina şi practica lui Simiand este axată pe o doctrină a cauzalităţii. Dat fiind răsunetul operei lui Simiand, nu puteam neglija să ne confruntăm ideile cu textele esenţiale, articolele din tinereţe şi introducerea la lucrarea *Salaire*. Totuşi nu ne vom abate de la drumul nostru. Cercetările economice ale lui Simiand ne vor oferi exemplul unei analize cauzale în interiorul unei societăţi date, pe o bază identică, prezentările multiple rezultînd din caracterul ciclic al fenomenelor — caz pe care încă nu l-am luat în considerare. Totodată, pentru prima oară, vom observa relaţii organizate, apropiate de un sistem, dar vom vedea în acelaşi timp cum ajungem nu de la fapt la necesitate, ci de la realitate la teorie, adică la ficţiunea raţională.

Cu alte cuvinte, studiul de faţă va avea următorul scop: să justifice interpretarea dată de noi cauzalităţii arătînd că nici expunerile, nici investigaţiile concrete ale lui Simiand nu o contrazic, să elucideze concepţiile lui Simiand comparînd ceea ce a făcut cu ceea ce a vrut să facă, discernînd modalitatea diverselor propoziţii care exprimă raporturile verificate.

*

Simiand nu face niciodată distincţie între natura rezultatelor pe care pretinde că le obţine şi procedeele pe care le consideră indispensabile pentru a conferi acestor rezultate prestigiu ştiinţific; dacă preferăm, el nu face distincţia între scopuri şi mijloace, între metodologie şi epistemologie. De aceea nu precizează limitele în care sînt valabile preceptele pe care le formulează, pune pe acelaşi plan precepte de importanţă foarte generală, parte integrantă a oricărei logici cauzale, şi precepte speciale, reflectare a structurii proprii realităţii economice. Să trecem în revistă regulile lui Simiand, pentru a desprinde semnificaţia fiecăreia dintre ele*.

* În paginile care urmează, presupunem că sînt cunoscute preceptele lui Simiand şi facem trimitere numai la volumul I din *Salaire, l'evolution sociale et la monnaie*.

Examinarea selectivă corespunde unei necesităţi a oricărei cercetări cauzale: pentru a alege dintre condiţii cauze, pentru a izola antecedentul constant, trebuie să enumerăm toate datele care se ivesc înaintea fiecărei prezentări a faptului de explicat. Implicit sau explicit, sub o formă sau alta, toţi savanţii vor recunoaşte acest imperativ căruia Simiand i-a dat formula ideală, şi, pe cît posibil, se vor strădui să i se conformeze*. Dar, în unele cazuri, există riscul ca examinarea să fie indefinită. Şi, înaintea oricărei examinări, se cuvine să construim antecedentele, astfel încît să substituim faptelor nenumărate o serie limitată de factori.[1]

Identitatea de bază face mai uşoară această examinare selectivă, mai riguroasă analiza cauzală. Cu cît antecedentele sînt asemănătoare de la o prezentare la alta, cu atît confruntarea cîştigă în valoare şi demonstraţia în certitudine. Dar, în măsura în care această regulă se opune folosirii obişnuite a metodei comparative, ea nu este valabilă în mod absolut. Într-adevăr, pentru a putea fi aplicată, mai sînt necesare, pe o bază identică, prezentări multiple; este cazul fenomenelor economice cu faze alternate. Dar această structură specifică nu se regăseşte în toate sectoarele întregului social. Totodată, compararea unor civilizaţii uneori îndepărtate complică analiza deoarece în fiecare prezentare instituirea se regăseşte în interiorul unei constelaţii originale. Dar, aşa cum am văzut mai sus, reuşim totuşi să izolăm relaţii adecvate, să stabilim solidaritatea dintre fenomene istorice, date concrete sau caracteristici abstracte. Cele două tipuri de cercetări, pe o bază identică şi prin compararea societăţilor, sînt la fel de legitime în funcţie de direcţia spre care se îndreaptă curiozitatea şi de natura obiectului.[2]

Regula *fenomenoscopiei complete, efective şi continue*, pe motiv că transpune metodele ştiinţelor naturii, exprimă şi ea în primul rînd o necesitate resimţită de economistul care se află în contact cu realitatea. Întrucît caracteristica fundamentală a vieţii economice este mişcarea ciclică, întrucît progresul se efectuează printr-o succesiune de crize, sociologul se străduieşte să urmărească una după alta fluctuaţiile succesive. Altfel, sărind de la un echilibru la altul, el ar neglija principiul însuşi al evoluţiei, şi anume

* Criticile lui Simiand împotriva practicii eşantionării, a exemplificării, nu sînt mai puţin pertinente. El a precizat totodată contraprobele necesare metodelor lui J. Stuart Mill.

dezechilibrul creator. Regula păstrează poate o semnificație în afara economiei. În orice caz, este avantajos să sesizăm continuitatea devenirii. Dar cum se aderă astfel la istorie, cînd este vorba de fenomene calitative, neobservabile de către indici sau de către coeficienți, cînd este vorba de evenimente care se produc pe neașteptate, în loc să se transforme conform unei alternanțe regulate[1]?

Însăși structura identică a realității economice ne explică toate celelalte precepte: pe acela al *integralității independente* care se referă la delimitarea obiectului, pe acela al *separării omogene* care este important pentru cercetare, pe cele ale *superiorității corespondențelor în succesiune*, necesității *serierii dependențelor*, *preferinței pentru legătura cea mai strînsă*, toate avînd legătură cu natura rezultatelor vizate.[2] Primele două sînt evident legate între ele. Ele cer ca ansamblurile, izolate de savanți, să fie reale, indiferent că este vorba de ansamblul global care va constitui domeniul cercetării sau de ansambluri parțiale pe care le definește un coeficient sau altul. Am arătat mai sus diferitele sensuri ale expresiei: ansamblu real, am făcut distincție între omogenitatea și realitatea ansamblurilor, și totodată între diversele nuanțe ale acestei realități. Or, depinde fără îndoială de savant să descopere aceste ansambluri atunci cînd ele există. Precauțiile pe care le recomandă Simiand pentru verificarea omogenității separării sînt prețioase. Dar existența ansamblurilor nu depinde de savant. Chiar dacă aceste precepte reflectă o practică adaptată unei materii singulare, ele nu sînt mai puțin valabile, dar extinderea lor pare să fie cel puțin repusă în discuție.

La fel stau lucrurile și cu ultimele trei precepte. Putem afirma fără îndoială, la modul general, superioritatea relației cauzale față de relația funcțională, a cauzei imediat legate de efect față de cauza îndepărtată. Dar, în ultimă analiză, aceste propoziții anunță evident rezultatele la care va ajunge Simiand. Preferința pentru dependențele în succesiune anticipează definiția economiei, succesiunea dezechilibrelor.[3] Trebuie să seriem dependențele, deoarece în *realul însuși există o ordine constantă* în funcție de care se succedă variațiile diferiților factori, pornind de la un *primum movens*. Și, pentru a nu omite unii factori intermediari, pentru a măsura gradul de solidaritate, va trebui să stabilim în primul rînd legătura cea mai strînsă și să mergem, din aproape în aproape, pînă la cauza incitatoare.

Aşadar, în viziunea noastră, plecînd de la practica lui Simiand trebuie să-i interpretăm teoria, şi nu invers. Toate regulile exprimă o experienţă de economist (exceptînd-o pe aceea a examinării selective care formulează riguros o obligaţie a oricărei analize cauzale care se desfăşoară conform schemelor lui J. St. Mill). Aceste remarci nu urmăresc nicidecum să minimalizeze doctrina, ci doar s-o facă inteligibilă şi să-i circumscrie aplicarea. Or, ceea ce ne interesează în primul rînd este caracterul rezultatelor, al relaţiilor cauzale. Recomandările de mai sus ne-au sugerat că, pentru a le înţelege, trebuie să studiem opera însăşi a lui Simiand şi nu propoziţiile sale teoretice.

La drept vorbind, în articolele din tinereţe*, teoria este încă independentă de disciplinele specializate. Iar Simiand n-a rămas oare pînă la sfîrşit fidel sieşi? Oare nu în funcţie de concepţia cauzalităţii explicate la *Societatea de Filozofie* trebuie să ne evaluăm ideile? Simiand, este adevărat, a menţinut întotdeauna schema cauzală propusă cu această ocazie: dar în fapt, ea nu corespunde exact practicii sale. Am arătat mai sus că, deşi Simiand n-a recunoscut explicit, cercetarea istorică ocupă un loc în gîndirea sa. Vom vedea acum că determinarea cauzei ca *antecedentul cel mai general, cel mai puţin condiţionat*, nu reprezintă decît o ficţiune de logician, căreia nu-i corespunde nici un demers al savantului.

*

Dacă ne referim la expunerile sale logice, intenţia lui Simiand ar fi de a discerne dintre condiţii cauza aplicînd formula: *antecedentul legat de efect prin relaţia cea mai generală este cauză.*[1] Am respins mai sus această teorie, cel puţin ca teorie a cauzalităţii istorice. Istoricul nu caută o cauză comparabilă cu forţa de expansiune a gazelor, care produce orice explozie. Mai degrabă are în vedere chibritul fumătorului sau neglijenţa paznicului. Dar această teorie n-ar fi oare valabilă pentru sociologie? Oare *adevărata* cauză n-ar fi antecedentul cel mai puţin condiţionat?

Pentru a răspunde, să ne întrebăm pur şi simplu cum se stabileşte cauzalitatea ratei de creştere a rezervelor metalice la în-

---

* *Revue de Synthèse*, 1903. Comunicare prezentată la *Societatea franceză de Filozofie*, 1907.

ceputul fluctuaţiilor interdecenale.[1] Eliminarea celorlalţi factori se operează prin patru demersuri succesive: cauza trebuie să fie prezentă la începutul fiecărei faze, ea trebuie să explice mişcarea globală, să prezinte aceleaşi alternative de expansiune şi de contracţie ca aceasta, trebuie totodată să fie primul termen al dependenţelor succesive în interiorul fiecărui ciclu. Să reluăm rînd pe rînd aceste demersuri.

Savantul care face o cercetare pe o bază identică priveşte fiecare ciclu ca o manifestare a fenomenului. Cauza trebuie să fie aşadar generală, adică să se regăsească anterior la fiecare ciclu. Această generalitate, sau mai precis această constanţă, este semnul distinctiv al cauzalităţii, deoarece exprimă regularitatea succesiunii.

Dar pentru a descoperi antecedentul unic, care va fi numit cauză, se impun alte operaţii. Nu eliminarea antecedentelor mai puţin generale, ci constituirea unui fapt macroscopic de asemenea dimensiuni încît imediat datele fragmentare, accidentele să fie eliminate. Faptul căruia Simiand îi caută cauza sau cauzele este mişcarea globală a salariului, sau chiar, mai precis, liniile mari ale acestei mişcări de creştere întreruptă de faze de scădere sau de stabilitate. Or, nici grevele, nici evenimentele politice n-ar putea fi cauza acestei mişcări globale, deoarece creşterea începe înainte şi continuă după perioadele în care grevele se înmulţesc, pentru că grevele nu prezintă nici o variaţie de ansamblu, comparabilă cu aceea a salariului. Fără îndoială, putem, dacă vrem, să numim generală mişcarea globală în opoziţie cu faptele limitate. Dar opoziţia aceasta n-are nici o legătură cu opoziţia dintre generalitate şi particularitatea logică şi ar fi mai bine să opunem globalul, masivul, totalul fragmentarului, accidentalului, elementarului. (Creşterea salariilor într-un an, sau într-un deceniu este un eveniment istoric tot atît de singular ca şi creşterea salariului unui muncitor, dar este un eveniment total, în raport cu evenimentele fragmentare a căror sumă* este.)

Totodată, întrucît faptul masiv (pe care vrem să-l explicăm) prezintă alternative, o eliminare suplimentară este obţinută imediat: datele constante nu sînt cauză a ciclurilor, este de presupus

---

* Deşi această sumă are, poate, o realitate autonomă, în măsura în care preţurile mondiale domină toate celelalte preţuri şi, prin urmare, toate fenomenele economice.

că sînt condiţie permanentă a acestora. Progresul ştiinţific şi tehnic, tendinţele psihologice ale grupurilor sociale figurează printre aceste condiţii permanente. Progresul tehnic este indispensabil în fazele B pentru ca patronii să poată plăti salarii aproape deloc reduse nominal datorită unei creşteri a volumului producţiei şi unei productivităţi superioare. Şi, pe de altă parte, rezistenţa salariilor la scăderea nominală este o condiţie indispensabilă a mişcării, deoarece această *inerţie creatoare* îi obligă pe întreprinzători să-şi raţionalizeze întreprinderile.[1]

După aceste trei selecţii, rămîn totuşi mai multe antecedente dintre care l-am reţine pe cel mai general? Nicidecum. Rămîn mai mulţi factori a căror ordine de dependenţă o analizăm. Descompunem *valoarea* producţiei, ale cărei variaţii prezintă un paralelism aproximativ cu cele ale salariului, în două elemente: cantitate şi preţ. Dincolo de preţ, neglijînd încă o dată volumul producţiei, mergem pînă la cantitatea mijloacelor monetare şi, totodată, dincolo de cantitatea mijloacelor monetare, la ratele de creştere a rezervelor metalice.

Care este logica acestei regresii cauzale? În fapt, ea ţine seama de două principii: să sesizeze factorii simpli şi, *o dată demonstrată solidaritatea a două mişcări*, să tragă concluzii, conform tradiţiei, de la anterioritate la cauzalitate. Mijloacele monetare, şi în primul rînd rezervele metalice, sînt cele care declanşează seria acţiunilor şi reacţiunilor, ale căror durate sînt indispensabile, dar a căror dependenţă este mai mult sau mai puţin îndepărtată în raport cu *primum movens*.

Exceptînd generalitatea care constă în prezenţa regulată înaintea fiecărei prezentări, eliminările succesive n-au nici o legătură cu generalitatea mai mare sau mai mică a antecedentului. Creşterea mijloacelor monetare nu este nici mai mult, nici mai puţin generală decît cea a preţurilor, îi este doar anterioară sau posterioară. Cît despre *exprimarea efectului în termeni generali*, fără îndoială că putem regăsi preceptul în constituirea mişcării globale a salariilor.[2] În acest caz, prioritatea cercetării sociologice ar echivala cu obligaţia, impusă sociologului, de a se situa întotdeauna la un anumit nivel. Or, această obligaţie se explică lesne atunci cînd mişcarea globală posedă autonomie şi omogenitate (ca în economie). Rămîne de ştiut în care caz istoricul dă la iveală, în obiect, o structură analoagă.

În schimb, principiul serierii dependențelor joacă un rol esențial. El este cel care explică ordinea internă a determinismului ciclic, el este cel care cere regresia la durata inițială. Întrucît această succesiune a factorilor este înscrisă în realitate, anumite poziții ale problemei cauzale sînt privilegiate. Unii s-au întrebat* de ce Simiand respinge de două ori volumul producției. N-am putea căuta cauza menținerii salariului nominal în faza B (menținere care echivalează cu o creștere a salariului real), și în acest caz, n-am ajunge în mod necesar, prin intermediul volumului producției, la mașinism și la tehnică? Simiand n-ar fi pus la îndoială, cred, posibilitatea de a stabili, prin abstracție și izolare, un asemenea raport, însă ar fi susținut că anumite relații sînt privilegiate pentru că exprimă dinamica imanentă economiei sociale, în timp ce celelalte neglijează raportul mișcării și mecanismul succesiunilor (progresul tehnic se explică prin scăderea prețurilor). Cu atît mai mult cu cît, în opinia sa, acest mecanism, așa cum vom vedea imediat, nu era doar *real,* ci și *necesar.*

În practică, investigația cauzală a lui Simiand n-are așadar nici o legătură, sau cel puțin aproape nici o legătură cu formulele sale teoretice și cu logica lui J. St. Mill (exceptînd, repetăm, prima cerință — prezența regulată). Eliminarea accidentelor prin organizarea faptului macroscopic, eliminarea datelor stabile, datorită alegerii alternanței ca și faptului primar, regresia spre primum movens, toate aceste demersuri sînt străine logicii banale a inducției și, într-o mare măsură, exterioare metodelor științelor naturii. Căci, specificitatea științei și a realității economice, nimeni, împotriva intenției sale explicite, n-a degajat-o ca Simiand. Demonstrația este cu atît mai edificatoare cu cît este involuntară. Căci, unde găsim, în fizica teoretică, echivalentul acestei serieri a dependențelor? Teoriile reprezentative pe care le invocă Simiand pentru a prefera relația cauzală interdependenței funcționale nu seamănă cîtuși de puțin cu succesiunea factorilor pe care neîncetat Simiand o descompune și o recompune. Dacă am dori o comparație, ar trebui să ne gîndim la un mecanism (motor cu explozie) sau, în cel mai rău caz, la un organism, astfel încît să regăsim acea solidaritate a unui determinism complex, organizat plecînd de la o cauză inițială, reprodus automat de ultima expresie a pro-

* Cf. Landry, *Réflexions sur les théories du chômage et du salaire. Revue d'Economie politique*, nov.-dec.1935 și martie-aprilie 1936.[1]

cesului. Fizica pozitivă este la fel de îndepărtată atît de economia lui Simiand cît şi de teoria tradiţională. De aceea, aşa cum vom încerca să demonstrăm, Simiand era revoluţionar mai degrabă prin metoda pe care o pretindea decît prin cunoaşterea pe care o avea în vedere.

*

S-a remarcat adeseori caracterul, în aparenţă paradoxal, al cauzei iniţiale date la iveală de Simiand. Acest fanatic al sociologiei observă în ultimă analiză, la originea oricărei mişcări economice, un fenomen la fel de contingent ca rata de creştere a rezervelor metalice, adică descoperirea de noi zăcăminte sau epuizarea minelor de aur. Or, Simiand, întotdeauna în numele unei ştiinţe a naturii, de altfel mai mult fictivă decît autentică, dorea, conform exprimărilor sale, o explicaţie raţională.

Raţionalitatea unei explicaţii pare să aibă, în opinia lui, două caracteristici: generalitatea şi necesitatea. Generalitatea legăturii cauzale descoperite într-o experienţă unică i se pare cel puţin verosimilă: s-ar observa, în alte integralităţi independente, aceeaşi alternanţă de faze, supunîndu-se aceluiaşi mecanism. Să admitem această propoziţie, cu atît mai probabilă cu cît cauza iniţială a fenomenului este exterioară economiei franceze şi aparţine economiei pieţei mondiale. Oricum de altfel, relaţia cauzală M–A ar fi *universală*: subiectul ar fi, într-un caz, singular (individ istoric), în celălalt, general (mai multe sau chiar toate economiile de schimb complex).

Relaţia este generală şi într-un alt sens. Într-adevăr, alternanţa fazelor de expansiune şi de contracţie monetară prezintă cel puţin o anumită regularitate: ea se va repeta probabil în viitor*. De altfel, chiar dacă *faptul evenimenţial* (descoperirea de noi zăcăminte) nu s-ar mai reproduce, mijloacele monetare nemetalice ar putea compensa această carenţă, astfel încît *inflaţia şi stabilizarea alternate* ar rămîne, în orice caz, regula.

Dar mai e ceva. Nici această generalitate a subiectului, nici această aproximativă şi probabilă regularitate nu-i sînt suficiente

* Există, pînă la un anumit punct, o autoreglare, deoarece scăderea preţurilor face ca extracţia aurului să fie mai profitabilă.

lui Simiand. În cel mai rău caz, știința s-ar mărgini la o necesitate legată oarecum de un fapt contingent, însă raționamentul permite ridicarea acestei ipoteci: dezvoltarea economiei, sau mai bine zis progresul (și anume o prăjitură mai mare, o bucată mai mare pentru fiecare) nu s-ar fi putut realiza altfel. Și, într-o pagină care merită să fie celebră*, adorînd ceea ce arsese, Simiand se conformează metodei conceptuale și încearcă să demonstreze că, fără decalajul dintre diferitele prețuri ce are el însuși drept condiție expansiunea mijloacelor monetare, progresul economic este de neconceput. Într-o economie de schimb direct, creșterea volumului producției nu l-ar interesa pe producător, deoarece prețurile scăzînd proporțional cu această creștere, el ar obține, din producția sa sporită, același echivalent în alte mărfuri**.

Nu contează cum va fi apreciată această demonstrație. Două fapte ni se par incontestabile: această demonstrație n-ar putea fi pusă pe seama unei inadvertențe sau unei fantezii, Simiand o susținea și declara el însuși că n-a fost convins de propriile sale rezultate decît după ce le-a confirmat prin raționament (el reproșa unuia dintre criticii săi de a-l fi neglijat). Pe de altă parte, această demonstrație a reieșit integral din metoda conceptuală pe care o combătuse cu atîta vehemență. Or, această necesitate — *lucrurile nu s-ar fi putut petrece altfel* — nu mi se pare asimilabilă modalității judecăților fizice care stabilesc pur și simplu relații cauzale, valabile pentru sistemele închise sau pentru durate abstracte ale realului. Savantul spune: un antecedent fiind dat, o consecință vine în mod necesar. La rigoare el formulează legi conform cărora, *în fapt*, se înlănțuie fenomenele naturale, el exprimă în ecuații structura ca atare a universului. El nu demonstrează că acesta n-ar fi putut să fie altfel decît este. Necesitatea la care se gîndește Simiand este de altă natură. Ea se bazează, ca și necesitatea tuturor teoriilor economice, pe psihologia sau logica conduitelor umane: fără decalajul prețurilor, producătorii n-ar avea nici un folos de pe urma creșterii producției lor, fără scăderea prețurilor n-ar avea curajul de a realiza progresul tehnic. În măsura în care

* *Salaire*, vol. II, pp. 516–17, și *Les fluctuations économiques à longue période et la crise*, Paris, Alcan, 1932, pp. 53–54.

** Simiand arată de asemenea și în special că dorința de a apăra cîștigurile sporite în perioada A este incitarea indispensabilă la progresul economic în faza B.

oamenii nu pot să fie altfel decît sînt, necesitatea economică este categorică şi nu ipotetică, deoarece ea exprimă şi revenirea aceloraşi situaţii, şi permanenţa tendinţelor umane.[1] Simiand îşi imaginа că readuce ştiinţa economică la modelul sacrosanct al fizicii matematice, el a regăsit pe o altă cale o *teorie* economică.

Nu intenţionăm, prin aceste remarci, nici să diminuăm importanţa operei, nici să-i reducem originalitatea. Această teorie conformă cu tradiţia ar trebui să fie stabilită prin alte procedee. În loc să fie anterioară empiriei, rod al unei simplificări şi al unei schematizări, ea vine după experienţa din care derivă în mod direct. De asemenea, ea integrează o realitate mai bogată, mai apropiată de istorie. Ea abandonează ficţiunea lui *homo œconomicus* a clasicilor şi chiar a marginaliştilor înşişi, mecanismul economiei are loc prin intermediul oamenilor concreţi. Grupurile sociale sînt mişcate de impulsuri a căror ierarhie pare constantă şi care, în ciuda iraţionalităţii lor intrinseci, produc finalmente un rezultat fericit pentru toţi. Raţiunea imanentă sistemului economic este colectivă şi nu individuală. Simiand reaminteşte că cel care are cea mai multă minte este domnul toată lumea. Dar a sa *raţiune colectivă* seamănă mai ales cu *viclenia raţiunii*.[2] Ca şi în considerarea filozofică a istoriei, pasiunile individuale apar aici *de fapt* în serviciul scopurilor pe care le ignoră.

Totuşi întoarcerea de la experienţă la teorie nu se face nici fără dificultăţi, nici fără echivocuri. Într-adevăr, din două una, sau necesitatea aderă la relaţia cauzală reală, sau este valabilă numai pentru o schemă ideală. Să examinăm aceste două ipoteze.

Oare putem spune, la fel cu Simiand însuşi, că mişcarea economiei n-ar fi putut să fie alta decît a fost? Sigur că nu. Nu era necesar ca minele din California să fi fost descoperite exact în anul în care au fost descoperite. Înţelegem aici prin contingenţă atît posibilitatea de a concepe diferit evenimentul, cît şi imposibilitatea de a deduce evenimentul din ansamblul situaţiei anterioare*. Un accident aşadar, care contrazice necesitatea unui adevăr raţional şi pe aceea a unei relaţii adecvate. Or, nu ajunge să spunem că creşterea de mijloace monetare nemetalice *ar fi putut* produce acelaşi rezultat. Pentru a face necesară evoluţia reală, ar

* Nu există nici *necesitate categorică* (psihologică sau logică), nici *necesitate ipotetică*.

trebui să demonstrăm — şi nimeni n-a încercat, cred, demonstraţia — că această creştere s-ar fi produs în momentul în care minele de aur au fost descoperite şi că ar fi determinat aceeaşi expansiune, întîi monetară, apoi economică. Altfel decalajul dintre ceea ce ar fi fost şi ceea ce a fost reintroduce, o dată cu eficacitatea unei coincidenţe la originea unei mişcări globale, contingenţa în istorie, chiar şi în cea a economiei.

Vom spune oare că această necesitate nu se aplică, evident, decît la liniile principale ale devenirii? Fie, să acceptăm această interpretare ce se alătură celui de-al doilea termen al alternativei pe care tocmai am formulat-o. Alternanţa fazelor este necesară pentru că şi una şi cealaltă sînt indispensabile progresului economiei, pentru că una tinde să creeze condiţiile care o fac pe cealaltă posibilă sau inevitabilă. Dar această necesitate, Simiand şi-a dat seama că nu era înscrisă în fapte, şi de aceea el a recurs la raţionamentul conceptual. Într-adevăr, ne-am fi întrebat în mod legitim dacă acelaşi progres n-ar fi putut să fie obţinut în condiţii mai avantajoase, dacă n-ar fi fost posibil (sau dacă n-ar fi posibil pe viitor) să se evite ciclurile care înseamnă pentru indivizi atîtea suferinţe şi mizerii. De ce creşterea productivităţii nu permite o creştere continuă a volumului producţiei, şi, totodată, a salariului real?

Simiand avea dreptul să se limiteze la o constatare retrospectivă: în fapt, această alternanţă s-a produs destul de regulat şi a avut anumite efecte. Dar atunci el ar fi avut impresia unui eşec parţial, poate că fără să vrea îşi păstra ca model teoria tradiţională, mai mult sau mai puţin confundată cu ştiinţa pozitivă. Mai mult, numai necesitatea justifică pe deplin o poziţie privilegiată a problemei cauzale. Fără ea, relaţia dezvoltare tehnică–salariu real ar putea deveni tot atît de valabilă ca şi relaţia mijloc monetar–salariu nominal*. În fine, necesitatea — *aceasta nu s-ar fi putut întîmpla altfel* — îi este utilă savantului cînd extrage din ştiinţă un imperativ pentru acţiune. Căci trebuie să le răspundem celor care doresc progresul fără a consimţi să-i plătească preţul: unul nu merge fără celălalt**.

---

* C. Landry, *art.cit.* Pentru trecut, această relaţie nu este mai puţin subordonată mecanismelor ciclurilor.

** De ce Simiand avea puţine şanse de a fi ascultat, ar fi uşor de arătat. Dar aceasta ar însemna să ne îndepărtăm de la subiectul nostru. În realitate, ştiinţa, aşa cum o concepe el, nu îndeplineşte toate condiţiile unei cunoaşteri utilizabile în scopul acţiunii; a) este retrospectivă şi nu admite efortul de ino-

Să adăugăm în fine că această necesitate derivă simultan din psihologia umană observată şi din experienţa economică. O sugerează ierarhia tendinţelor, precum şi revenirea regulată a cauzei incitatoare. Ajunge aşadar să consacrăm caracterul etern al reacţiilor indivizilor în interiorul regimului capitalist pentru a ne ridica de la fapt la teorie şi a declara necesar mecanismul constatat.

Oricît de explicabilă şi de seducătoare ar fi, această confuzie este periculoasă. Se cuvine să separăm net trei tipuri de rezultate. Din punct de vedere *istoric*, afluenţa aurului după descoperirea minelor din America sau din Africa a fost cauza unei creşteri a preţurilor şi a unei expansiuni economice (factor nou în interiorul unei constelaţii date). Din punct de vedere *sociologic*, ritmul de creştere a rezervelor metalice, potrivit exemplelor din secolul al XIX-lea, ar impune alternanţa fazelor economice şi ar fi *primum movens*. Din punct de vedere *teoretic*, dacă psihologia subiectului economic nu se schimbă, dacă la situaţiile succesive care determină conduitele nu se poate ajunge altfel, funcţionarea economică este necesară în sensul că nu s-ar obţine, prin alte mijloace, aceleaşi rezultate.

Prin urmare, presupunînd chiar că admitem adevărul integral al concluziilor lui Simiand, *necesitatea nu este reală*, iar *realitatea nu este necesară*. Necesitatea se aplică unei reconstrucţii schematice* şi nu mişcării economice aşa cum s-a produs ea efectiv. Şi totuşi s-ar cuveni să precizăm importanţa acestei necesităţi abstracte. Oare o economie socializată, total dirijată, ar cunoaşte fatalitatea ciclurilor? Aceasta nu este oare legată de un regim de preţuri libere, poate de o economie internaţională în care preţurile

vaţie; b) se bazează exclusiv pe ceea ce se repetă şi cunoaşte mai puţin ceea ce singularizează fiecare criză; c) se situează la un asemenea nivel încît nu se întîlneşte cu preocupările omului de acţiune. Apoi, asemenea oricărei teorii ce observă o viclenie a raţiunii, este dusă la machiavelism. Oamenii trebuie să ignore în continuare mecanismul pe care-l declanşează, orbeşte, pasiunile lor.

* Se menţin, firește, multe obscurităţi pentru că schema este de-abia indicată. Alternanţa fazelor de lungă durată este oare necesară? Reprezintă ea oare funcţionarea normală a acestei economii schematice? Sau, dimpotrivă, ciclurile scurte sînt necesare, fazele lungi fiind (în sensul teoretic sau chiar sociologic) accidentale?

mondiale reprezintă pentru toate economiile naţionale principiul director, sau, cum s-a spus, forma modernă a destinului?

Economia este un domeniu privilegiat pentru analiza cauzală. Relaţiile istorice sînt aici numeroase şi precise, relaţiile sociologice apropiate de real şi, totodată, apropiate de necesitatea pozitivă (adecvarea se aseamănă cu necesitatea). În fine, cauzalitatea istorică şi sociologică sînt susţinute de o necesitate teoretică pe care Simiand a vrut s-o citească oarecum în fapte, dar pe care a trebuit, în ultimă analiză, asemenea tuturor economiştilor, s-o demonstreze folosind o anumită metodă conceptuală.

*

Dacă ar trebui să caracterizăm printr-un cuvînt filozofia şi metoda lui Simiand, am vorbi despre *realism*. Toate demersurile ştiinţei trebuie să fie calchiate pe structura obiectului. Realism sociologic, vom spune oare? Fără îndoială, dar şi realism al ştiinţei, căci Simiand nu-şi imaginează cîtuşi de puţin, pare-se, că savantul este liber să construiască după placul său conceptele, conform direcţiei curiozităţii sale, în asemenea măsură i se pare evident că savantul este obligat de materia pe care o elaborează, în asemenea măsură sistemul i se pare imanent mecanismului economiei. Se menţine aşadar o întrebare, şi încă decisivă. În care cazuri cauzalitatea tinde astfel spre teorie, în care caz există un *sistem* de relaţii cauzale? În fine, oare istoria şi societatea, *în ansamblul lor*, au, asemenea economiei, o structură?

Să desprindem rapid rezultatele la care am ajuns în capitolele precedente şi să tragem din descriere consecinţele pe care le comportă pentru limitele şi obiectivitatea cauzalităţii sociologice.

Am putea spune, într-un sens general, că toate relaţiile cauzale sînt, în sociologie, parţiale şi probabile, dar aceste caracteristici capătă, după caz, o valoare diferită. Cauzele naturale nu implică niciodată efecte necesare pentru că natura nu impune niciodată societăţilor omeneşti instituiri exact definite. Cauzele sociale sînt mai mult sau mai puţin adecvate, şi nu necesare, pentru că rareori un efect depinde de o singură cauză, pentru că, în orice caz, determinismul fragmentar nu se desfăşoară regulat decît într-o constelaţie singulară care nu se reproduce niciodată exact.

Datorită statisticii, este adevărat, relaţiile cauzale, cu condiţia să presupunem circumstanţe normale, devin totodată sigure şi necesare (sau foarte apropiate de necesitate). Celibatul sporeşte frecvenţa sinuciderilor, crizele politice o diminuează. Dar aceste formule cauzale au o probabilitate internă, datorită faptului că sînt globale şi macroscopice. În raport cu individul, ele exprimă o şansă sporită a unui eveniment.

Desigur, aceste determinisme macroscopice nu sînt fatalmente ireale; dimpotrivă, ansamblurile economice, cele ale preţurilor mondiale, de exemplu, deşi create ca să spunem aşa printr-o infinitate de decizii individuale, constituie pentru un alt ansamblu sau o altă conduită fragmentară o putere coercitivă. Şi uneori la un nivel superior apar regularităţile şi înlănţuirile de cauzalitate, ca şi cum determinismul istoriei ar trece pe deasupra capetelor oamenilor, dincolo de conştiinţe. În acest caz, relaţiile cauzale, altfel incoerente, par să se organizeze în sistem, iar consecuţiile

efective se aseamănă cu o necesitate (teoretică şi nicidecum sociologică).

Modalitatea, tipurile esenţiale de relaţii cauzale astfel precizate, putem pune cealaltă întrebare, nu pe cea referitoare la limitele cauzalităţii sociologice, ci pe cea referitoare la limitele obiectivităţii acestei cauzalităţi. În ce măsură aceste relaţii sînt solidare cu istoricul?

În mod abstract răspunsul este uşor: selecţia, anterioară experimentului (compararea exemplelor, constituirea antecedentelor etc.) este subiectivă, verificarea, o dată selecţia admisă, se impune tuturor acelora care vor adevărul. Aceste rezultate sînt totuşi provizorii, deoarece ne rămîn de studiat sistematizarea cauzală şi antinomia obiectivismului şi subiectivismului. Dar caracteristicile pe care tocmai le-am arătat sugerează deja punctul care ar marca diferenţa dintre cauzalitatea naturală şi cauzalitatea socială: legile fizice nu cunosc o incertitudine intrinsecă, comparabilă cu aceea pe care tocmai o creează varietatea reacţiilor umane. Ştiinţele pozitive caută pînă şi în elemente originea relaţiilor molare, în timp ce regularităţile nu apar, în ordinea socială, decît la nivelul ansamblurilor. Extensia raporturilor sociologice este aşadar limitată pentru că ele stabilesc o corelaţie între termeni mai mult construiţi decît analizaţi, mai curînd solidari cu entităţile istorice decît izolabili. Şi imediat observăm de ce definirea ştiinţei prin intermediul cauzalităţii are un caracter problematic şi paradoxal: în anumite discipline sociale descrierea sau comprehensiunea contează mai mult decît pretinsele necesităţi, în toate construcţia conceptuală precedă sau însoţeşte cercetarea cauzală, nicăieri, în fine, aceasta nu-şi ajunge sieşi, fie că denumeşte o teorie raţională, fie că necesită o sistematizare.

PARTEA A TREIA

DETERMINISMUL ISTORIC

Am arătat, în introducerea la această secțiune, cele trei intenții ale judecătorului, savantului, filozofului, care orientează investigația cauzală spre trei scopuri, cauza responsabilă pentru un fapt singular, relațiile necesare dintre elemente izolate, natura proprie a determinismului istoric. Trebuie să abordăm ultima problemă, cea mai vastă în aparență. În fapt, analizele care precedă conțin deja, cel puțin virtual, soluția. De aceea filozoful nu tinde spre alt scop decît sinteza rezultatelor parțiale.

Va trebui mai întîi să confruntăm cauzalitatea istorică și sociologică (capitolul 1), pentru a pune de acord istoricii și sociologii, pentru a așeza la locul lor, în obiect, necesitatea și hazardul. Pe de altă parte, relațiile cauzale, istorice sau sociologice, ne-au apărut pînă acum, în afară de cazul economiei, dispersate, incoerente. Problema majoră este așadar fie de a *depăși* aceste relații parțiale, fie de a le *sistematiza*: vom examina tentativele de depășire și de sistematizare în capitolele 2 și 3. Oare este posibil să stabilim legi sociale și istorice, să enumerăm diversele categorii de cauze, să fixăm, în general, ierarhia, subordonarea acestor factori diverși? Nu ne va mai rămîne, în capitolul 4, decît să studiem determinismul istoric din punct de vedere obiectiv și subiectiv, ca structură a realului și ca elaborare a savantului pentru a preciza, în concluzie, limitele cauzalității istorice, limite care, ele însele, sînt înțelese în două sensuri diferite: ce extensie are cauzalitatea în lumea istorică? Ce validitate are determinismul, adică pînă unde construcția retrospectivă este solidară cu prezentul și cu istoria?

I

Cauzalitate istorică şi cauzalitate sociologică

Deosebirea care domină expunerea precedentă este mai ales formală: cercetarea istorică se interesează de antecedentele unui fapt singular, cercetarea sociologică — de cauzele unui fapt susceptibil de a se reproduce. Divergenţa interesului este suficientă pentru a face dovada orientării diferite a celor două discipline. În fapt, schema simplifică datele autentice şi, chiar pe parcursul expunerii, opoziţii materiale — social-individual, social-istoric, fragmentar-global — atestă opoziţia iniţială singular-general.

Am vrea să reunim, în acest capitol, rezultatele celor două părţi precedente, dintr-un dublu punct de vedere — formal şi material — să confruntăm cele două tipuri de cauzalitate, pentru a arăta că ambele îşi păstrează legitimitatea, că, departe de a se contrazice, se implică reciproc. Astfel vom putea, pentru ultima oară, să revenim la prejudecata *sociologistă* în favoarea cauzalităţii sociale şi generale, şi să arătăm locul ce revine, în ştiinţă ca şi în acţiune, cercetării istorice.

*

Opoziţia logică singular-general se regăseşte la toate nivelurile. Individul istoric, oricare ar fi dezvoltarea sa, se pretează unei analize istorice: este suficient ca istoricul să-i desprindă originalitatea. Max Weber avea în vedere cauzele capitalismului *occidental* şi scotea în evidenţă caracteristicile care-l fac incomparabil cu celelalte forme de capitalism (pe care-l observăm în Antichitate sau în alte civilizaţii). Într-un mod mai general, cercetarea lui Simiand cedează locul fie unei analize a datelor la un nivel inferior, fie unei cercetări ce are în vedere trăsăturile speci-

fice ale fiecărei faze, fie, în fine, efortului de a scoate în evidenţă devenirea ireversibilă a sistemului prin ritmul alternat (fără a reaminti măcar originea accidentelor la originea ciclurilor). În aceste trei sensuri, sociologia economică face necesară o cercetare istorică.

Nici ştiinţele, nici problemele nu sînt înscrise în realitatea însăşi. De aici imposibilitatea de a defini cauzalitatea ca antecedentul legat de efect prin relaţia generală, regulă fictivă pe care Simiand n-a urmat-o niciodată. Căci, aşa cum am văzut, sau reţinem faptul în istoricitatea lui, şi atunci nu vom ajunge la antecedentul cel mai general, sau începem prin a generaliza faptul, prin a ne situa la un nivel macroscopic, şi atunci nu va fi nevoie să înlăturăm antecedentele particulare, ele vor fi eliminate deja de construcţia termenilor.

Totodată, aşa cum arătam, relaţiile abstracte nu epuizează niciodată constelaţia unică. Putem acum să facem dovada acestei limite inevitabile (care nu are aşa cum credea Simiand ideea metafizică a individualităţii, voinţa personală misterioasă şi liberă).[1] Într-un sens această limită există în toate ştiinţele, îi recunoaştem existenţa pretinzînd un coeficient de siguranţă pentru a trece de la teorie la practică. Dar, în istorie, ea are o semnificaţie proprie deoarece, aşa cum am văzut, generalităţile sînt aici parţiale, imprecise, dispersate. Pentru a formula cauzele revoluţiilor în general, a trebuit să-i neglijăm pe indivizii care au declanşat cutare revoltă în cutare moment. Sociologul care s-ar mărgini la cauze generale ar trece repede aşadar de la logică la metafizică, ar presupune admisă doctrina care neagă eficacitatea persoanelor şi a coincidenţelor. (Să adăugăm că, dacă această doctrină ar fi adevărată, istoricul n-ar efectua o misiune zadarnică, precizînd hazardurile care au executat decretele destinului.)

În fine, legile nu sînt întotdeauna rezultatele cele mai instructive. Istoria Revoluţiei franceze este cel puţin la fel de interesantă ca generalităţile, fără îndoială destul de sărace, care ar scoate în evidenţă concluziile unei ştiinţe comparate a revoluţiilor. Arta greacă este desigur mai pasionantă decît legile evoluţiei artelor.

Dar rămîne obiecţia sociologului: interesante sau nu, oare generalităţile nu sînt condiţia oricărei cercetări cauzale? Oare cercetarea istorică nu vine în mod necesar *după* reguli şi comparaţii?

Oare nu marja dintre generalităţile combinate şi situaţia globală este aceea care delimitează eficacitatea accidentelor şi obiectul propriu al istoricului? Pentru a răspunde, se cuvine să alăturăm opoziţiilor formale opoziţiile materiale, să ţinem cont de diversele tipuri de propoziţii abstracte.

Oare sociologul şi istoricul nu studiază fapte diferite, sau, cel puţin, aceleaşi fapte dintr-un alt punct de vedere? În opinia lui Durkheim, era de la sine înţeles că sociologul ignoră accidentele *superficiale* ale devenirii şi îşi concentrează atenţia asupra *trăsăturilor constitutive* ale tipurilor sociale.[1] Şi, în exemplele lui Simiand, eliminarea datelor individuale este indicată ca un precept de metodă.[2] În schimb, istoricul politicii se pasionează pentru aventurile lui Mirabeau, Robespierre sau Danton, care nu-şi găsesc loc în construcţia sociologului.

Că trecem cu uşurinţă de la opoziţia formală la o opoziţie materială, că interesul istoric devine cu uşurinţă un interes faţă de accidente, că cerinţa legilor duce la explorarea sectoarelor realului unde se întîlnesc regularităţi este neîndoielnic. Se cuvine doar să preîntîmpinăm două erori. În primul rînd, opoziţia formală şi opoziţia materială nu coincid (am văzut că istoricul se situează la toate nivelurile şi examinează toate categoriile de fapte). Apoi distincţia dintre social şi istoric (sau individual), sugerată adeseori de real, nu corespunde niciodată unei diferenţe esenţiale, ea este întotdeauna relativă şi parţial subiectivă.

Constituirea unei societăţi aparţine istoriei. Ea se transformă o dată cu durata, uneori brusc sub efectul accidentelor. Căci, deşi acestea depind de constituirea socială, nu încetează să reacţioneze faţă de ea. Separarea este conceptuală şi provine din spirit (ceea ce nu înseamnă că densitatea socială nu este în mare măsură independentă de evenimentele istorice, nici că fiecare societate nu se caracterizează printr-o anumită densitate care adeseori rămîne constantă în decursul celor mai schimbătoare destine politice).[3]

Nici măcar n-am putea confunda opoziţia social-individual cu cea dintre necesar şi contingent. Fără îndoială, faptele considerate ca fiind propriu-zis sociale, sistemele economice, regimul proprietăţii, organizarea culturii etc., indică o evoluţie mai coerentă, mai puţin supusă iniţiativelor persoanelor, mai inteligibilă în trăsăturile ei mari. Dar se cuvine să păstrăm pentru termenii adecvat şi accidental, necesar şi contingent, sensul lor logic şi relativ. În

toate sferele istorice, în toate împrejurările, vom semnala relaţiile formale. Totodată, necesarul nu este niciodată real, este cel mai adesea macroscopic, rezultă dintr-o organizare conceptuală a datelor elementare. Deşi această necesitate globală poate exprima o necesitate realmente impusă indivizilor, n-am putea s-o confundăm cu o fatalitate transcendentă evenimentelor şi persoanelor.

Observăm în ce măsură este posibilă colaborarea dintre sociolog şi istoric, în ce măsură unul poate folosi rezultatele celuilalt. Dacă şi unul şi celălalt studiază acelaşi fapt cu o intenţie logic diferită, se vor sprijini reciproc. Dacă, dimpotrivă, studiază fapte diferite sau se situează la niveluri incomparabile, ei riscă să se ignore reciproc.

Nu ne imaginăm un istoric din Germania de după război care n-ar folosi relaţiile generale referitoare la fenomenele transferului, la rata dobînzii, la reconstituirea capitalului etc. Totodată o problemă ca aceea a originilor capitalismului comportă folosirea unor generalităţi istorice, măcar a unor analogii şi comparaţii. În schimb, la ce ar servi sociologia războiului (cauzele războiului în general) istoricului care analizează declanşarea războiului mondial, sociologia Revoluţiei istoricului Revoluţiei din 1848? Întreaga muncă a istoricului se desfăşoară, în acest caz, în planul faptelor pe care sociologul, imediat şi în bloc, le-a neglijat sau le-a exprimat conceptual. Detaliile deciziilor ministeriale, diplomaţia celor opt zile care au precedat conflagraţia europeană, toate acestea aparţin accidentelor pe care le ignoră cu bună ştiinţă, şi de obicei cu dispreţ, sociologul.

Acum putem răspunde la întrebarea referitoare la prioritatea unei cauzalităţi faţă de cealaltă. Într-un sens, prioritatea cauzalităţii sociologice este evidentă: pentru a demonstra necesitatea unei consecuţii determinate, trebuie să dispunem de o regulă, dacă nu de o lege. Dar această prioritate comportă anumite rezerve. În primul rînd, dacă stabilirea unei reguli necesită o simplificare, o grupare macroscopică astfel încît să nu mai putem coborî din nou la eveniment, cercetarea istorică nu este posterioară cercetării sociologice pentru că este total independentă de ea. Pe de altă parte, atunci cînd este dependentă, rămîne adeseori pe primul loc pentru că trebuie să analizăm situaţia ca să desprindem elementele generalizabile.

Oare trebuie măcar, între cele două forme de cauzalitate, să reintroducem o ierarhie a valorii? Presupunînd că modalitatea celor două tipuri de judecăţi este analoagă, rigoarea, probabilitatea subiectivă nu sînt oare diferite? Desigur, regularităţile sociale sînt adeseori mai bine stabilite decît consecuţiile istorice. Dar se cuvine să comparăm relaţiile istorice şi sociologice aparţinînd aceleiaşi categorii de fapte. Ar fi prea uşor să opunem regulilor economiei succesiunile imprevizibile ale evenimentelor politice. Regularităţile politice nu sînt nici mai precise, nici mai bine elaborate decît consecuţiile singulare. În schimb, urmările istorice ale fenomenelor economice sînt la fel de bine, uneori mai bine elucidate, decît generalităţile. Efectele unei devalorizări ne apar mai clar decît efectele devalorizării în general.

Oare vom obiecta că diferenţa valorică ţine de diferenţa de niveluri? Potrivit formulei lui Auguste Comte, oare am cunoaşte mai bine, în istorie, ansamblul decît detaliul?[1] Formulă adevărată, fără îndoială, dacă confruntăm cunoaşterea de către noi a actului individual şi cunoaşterea de către noi a unui ansamblu limitat (de exemplu ansamblul din 6 februarie 1934 pe de o parte şi primele focuri de armă trase în acea zi, pe de altă parte). Trebuie totuşi să punem la îndoială această impresie, deoarece oamenii au făcut, fără să ştie, o istorie pe care n-au vrut-o. Exprimînd conceptual evenimentele, schiţîndu-le în linii mari, riscăm să ne întoarcem la o versiune subiectivă şi arbitrară. Poate că interpretarea obişnuită (ziua păcăliţilor) nu este mai definitivă decît interpretările partizane (conspiraţie fascistă sau revoltă a conştiinţei franceze). Oare înseamnă că acest exemplu justifică concluzia generală: ansamblul este mai bine cunoscut decît detaliul, dar interpretarea ansamblului este mai expusă riscului de subiectivitate? S-ar impune multe rezerve. Cunoaştem mai bine o industrie a postavului din Flandra Evului Mediu pe care textele ne permit să o reconstituim în detaliu, decît dimensiunea diverselor întreprinderi din acea epocă, volumul comerţului internaţional etc. Oare vom spune că ansamblul limitat (o bătălie, o industrie) este mai bine cunoscut decît ansamblul mai vast (situaţia economică)? Şi aici, s-ar cuveni să facem distincţie între diferite cazuri. Anumite evoluţii politice ne sînt clare în mare, dar nu în detaliu (naţional-socialismul). În alte cazuri nu ştim dacă evoluţia globală (eşecul protestantismului în Franţa) are o unitate totală sau dacă nu se transformă într-o

serie de accidente. Cu cît ansamblul are realitate autonomă, cu atît cunoaşterea globală este valabilă, chiar dacă nu ştim nişte elemente. Cu cît, dimpotrivă, ansamblul se reduce la o opinie a istoricului, cu atît pretinsa noastră ştiinţă ascunde ignoranţa. Esenţială ar fi aşadar, o dată în plus, realitatea sau irealitatea ansamblurilor.

*

Confruntarea celor două părţi, în plan formal, confirmă legitimitatea celor două cercetări cauzale. În plan material, oare confruntarea aduce rezultate noi? Oare regularităţile nu elimină hazardul sau, cel puţin, nu ne permit să revenim la ideile deja indicate anterior, privind eliminarea accidentelor şi rolul pe care-l joacă în evoluţie coincidenţele?

Nicidecum: determinismul stabilit de sociolog nu demonstrează adevărul *sociologismului*. Regularităţile nu implică nici dispariţia, nici compensarea seriilor a căror origine este contingentă.

Fără a relua toate argumentele pe care le-am adus mai sus, să examinăm relaţiile cauzale parţiale pe care le-am observat. Indiferent că exprimarea conceptuală izolează fenomene concrete sau construieşte termeni abstracţi, în toate cazurile aceste reguli nu-i suprimă determinismului parţial nici accidentele exterioare, nici accidentele interioare. În punctul de plecare al regularităţilor, întîlnim uneori accidente (descoperirile unor mine de aur) ale căror consecinţe se prelungesc la nesfîrşit. Oare acuitatea particulară a unei anumite depresiuni (acuitate imputabilă anumitor fapte fragmentare noneconomice) nu provoacă efecte (revoluţie) cu urmări imprevizibile? Totodată, necesitatea macroscopică riscă întotdeauna să reprezinte o opinie a spiritului. Ea nu implică faptul că, la un nivel inferior, n-au acţionat fapte particulare. Cauzele coaliţiei mondiale împotriva Germaniei le observăm în situaţia politică şi astfel reconstituim fără dificultate o evoluţie care, de la creşterea rapidă a Imperiului la îngrijorările rivalilor, conduce la aventură şi la înfrîngere. Dar dacă rezultatul ar fi altul, oare n-am fi descoperit cauze la fel de profunde? (Aşa cum ne imaginăm cu uşurinţă *cauze profunde* pe care istoricii germani le-ar fi găsit înfrîngerii Franţei republicane.) Or, poate că rezultatul a depins de

bătălia de pe Marna, ea însăşi subordonată unei multitudini de iniţiative individuale. Să formulăm remarca în termeni generali: determinismul macroscopic stabilit eliminîndu-se prin raţionamente acţiunea accidentelor sau desprinzîndu-se eficacitatea unor date macroscopice, posedă cel mult, obiectiv sau subiectiv, o valoare probabilă, căci, în sine, rezultă probabil din acumularea de date fragmentare care ar fi putut să fie altele. El mai degrabă neglijează decît compensează hazardurile elementare.

La drept vorbind, două ipoteze ar limita importanţa acestor remarci. Dacă mişcarea globală, cea a economiei, ar fi reală aşa cum este globală, evenimentele, la un nivel inferior, ar părea incapabile s-o oprească sau s-o deturneze. Pe de altă parte, dacă un determinism cuprinde ansamblul unei societăţi, am concepe dispariţia accidentelor care marchează coincidenţele determinismelor parţiale.

Pentru a merge mai departe, ar trebui aşadar, şi ajungem astfel la întrebările puse la sfîrşitul părţii precedente, fie să depăşim ca întindere regularităţile fragmentare, fie să atribuim relaţiilor macroscopice un fel de obiectivitate. Ne vom strădui, în capitolele următoare, să răspundem la aceste întrebări.

*

Oare este nelegitim să ne oprim la această conciliere? Să păstrăm simultan istoria şi sociologia, hazardurile şi regularităţile? Nu credem aşa ceva, dimpotrivă, interpretarea diverselor cauzalităţi plecînd de la intenţii specifice ne permite să reducem aparentul paradox, să anulăm pseudoproblema.

Cercetarea istorică răspunde, cum am văzut, la o reacţie împotriva iluziei retrospective de fatalitate: de aici efortul de resurecţie, mai exact efortul de a ne raporta la momentul acţiunii, de a deveni contemporani cu actorul. Or, cercetarea responsabilităţilor, negarea determinismului care replasează evenimentul printre urmările normale ale unui ansamblu istoric, într-un cuvînt tentativa de a ne imagina că lucrurile ar fi putut să se întîmple altfel, conduce aproape inevitabil fie la date fragmentare (în opoziţie cu o constelaţie), fie la date singulare (în opoziţie cu caracterele comune). Ancheta sociologică tinde, prin natura sa, spre un scop contrar.

Să presupunem că sociologul analizează cauzele sinuciderii. Din însuşi faptul că el consideră fenomenul ca fiind social, îl sustrage ca să supunem aşa liberului arbitru personal, îl smulge istoriei şi temperamentului individului, consideră sinuciderile în bloc, consideră frecvenţa lor, şi analizează împrejurările în funcţie de care variază coeficientul. Prin definiţie, el nu se interesează de accidentele, exterioare sau intime, care au putut determina o sinucidere, dă la iveală numai regularităţi, pentru că numai pe ele le caută. Fără îndoială, ar putea totuşi să caute fără să găsească: dacă antecedentele sociale n-ar fi nici favorabile, nici defavorabile, sociologul ar risca să nu extragă din cifre covariaţiile regulate pe care le are în vedere. Dar cel puţin *natura răspunsului este implicată de întrebare.*

Tot aşa, plecînd de la momentul în care sociologul formulează problema în termeni generali (care sînt cauzele ce determină războaiele?), el presupune că acestea sînt *determinate*, uită sau nu vrea să-şi aducă aminte că momentul şi singularităţile fiecărui război rezultă din iniţiative individuale sau din coincidenţe, adică din fapte în aparenţă fără nici o regulă. *Pentru a construi determinismul, sociologul, din obligaţie profesională, îi admite existenţa.*

Or, subliniem încă o dată, determinismul nu este simpla aplicare la istorie a principiului general de cauzalitate, ci o anumită filozofie a istoriei.[1] Nu contează că, în fiecare caz, antecedentul total atrage neapărat după sine consecventul total. Determinismul pe care-l presupune sociologul se desfăşoară la un anumit nivel, comportă eficacitatea, predominantă, dacă nu exclusivă, a anumitor factori. Cu alte cuvinte, spontan, sociologul se preocupă în principal (uneori în exclusivitate) de situaţii, de mase, de regularităţi macroscopice. El invocă un pretins postulat al oricărei ştiinţe pentru a-şi justifica optica de specialist.

Desigur, filozofia tradiţională a istoricului care pune accentul pe date fragmentare, pe hazard, pe acte individuale, este la fel de suspectă. Şi nu ne gîndim s-o preferăm pe una celeilalte, deoarece afirmăm că, în general, nu trebuie să alegem între două perspective particulare, între două aspecte ale istoriei. Filozoful nu trebuie să arbitreze discuţiile pseudofilozofice ale savanţilor. Reflecţia critică dezvăluie originea disputelor şi vanitatea lor.

Omul de acţiune foloseşte simultan sociologia şi istoria, deoarece îşi gîndeşte decizia într-o situaţie unică şi globală şi, totodată, în funcţie de elementele susceptibile de a se reproduce, deci izolabile. Regulile elementare fac previzibile consecinţele evenimentului pe care decizia individului le va introduce în trama determinismului. Dar singularitatea situaţiei cedează locul iniţiativei şi inovaţiei, în timp ce precizează regularităţile parţiale. Omul de acţiune pretinde şi aceste regularităţi, şi aceste hazarduri. Fără unele, el ar fi redus la rolul de executor al destinului. Fără celelalte ar fi liber dar orb şi, prin urmare, neputincios. Dacă determinismul macroscopic ar fi în acelaşi timp total şi real, persoana n-ar mai avea alte resurse decît să realizeze un decret transcendent (deoarece este situat la un nivel inaccesibil). Doar dacă nu se străduieşte să descopere în realitate, dincolo de *mijloace* şi de *posibilităţi*, scopul suprem pe care *trebuie* să-l urmărească. În acest caz, într-adevăr, determinismul fragmentar, traversat de accidente, nu ajunge, ar trebui să fie citită legea evoluţiei care, de bine de rău, i-ar duce pe oameni spre un viitor cunoscut şi fatal.

II
Legile istorice[a]

La origine, noţiunea de lege n-are nimic comun cu noţiunea de cauză. Aceasta din urmă se aplică forţei, puterii creatoare care produce efectul. Cealaltă desemnează regularităţile a căror origine o căutăm în preceptele unei puteri superioare. Reminiscenţa mistică pe care ar dezvălui-o analiza ar fi aşadar total diferită. Fără îndoială că am observa ideea unui precept impus de sus, sau pe aceea a unei raţionalităţi care ar supraveghea revenirile necesare ale aceloraşi consecuţii. În particular, legile istorice şi îndeosebi legile economice păstrează cîte ceva din aceste caractere extraştiinţifice.

În logica pozitivă, cauza şi legea par inseparabile; întrucît cauza se defineşte ca antecedentul constant, orice relaţie cauzală implică o lege, cel puţin dacă reţinem formula lui Auguste Comte: legea este un raport constant de coexistenţă sau de succesiune.[1] În fapt, cum se deosebesc oare cele două concepte? Se cuvine să enumerăm deosebirile multiple.

În primul rînd, cauza este în partea de dincoace a legii. Vom vorbi despre cauze, şi nu despre legi, ale sinuciderii pentru că relaţiile stabilite sînt: a) macroscopice, b) istorice şi singulare (foarte strîns legate de un ansamblu istoric, astfel încît orice generalizare pare nesigură). Totodată, arătăm efectele şi nu legile devalorizării, în asemenea măsură efectele, variabile în funcţie de împrejurări, par refractare la o expresie abstractă. În acest caz, legea ar marca o primă depăşire a cauzalităţii, în dubla direcţie a generalului şi a microscopicului (de altfel, cu cît ne apropiem mai mult de elemente, cu atît există mai multe şanse ca relaţiile să se reproducă şi să dobîndească astfel un vast cîmp de aplicare).

Dar, într-un alt sens, cauza reprezintă, dimpotrivă, o depăşire a legii. Cauza gravitaţiei, atîta timp căutată, trebuia să dezvăluie mecanismul acţiunii la distanţă. Observăm două tipuri de explicaţie cauzală a unei relaţii normale: sau legea, de validitate mai mare, din care s-ar putea deduce, sau ipoteza reprezentativă, datele moleculare, care ar permite reconstruirea datelor molare (de exemplu ipoteza atomică în raport cu teoria gazelor). Aceste două ipoteze sînt, poate, echivalente dacă, din aproape în aproape, toate suporturile se transformă în raporturi, astfel încît datele la nivel inferior se rezumă, la rîndul lor, la nişte ecuaţii. (Evident, lăsăm deoparte interpretările filozofice ale principiului de normalitate şi de cauzalitate.)

Oare în ce măsură acest efort de explicare a legilor are un echivalent în istorie sau în sociologie? Dacă, aşa cum am observat pînă acum, relaţiile sociologice sînt incoerente, ne-am afla în prezenţa unei diferenţe fundamentale, deoarece ar fi imposibil să descoperim explicaţia unei legi într-o lege superioară. În schimb, regularităţile comportă o interpretare psihologică: cercetarea motivului şi a mobilului ar constitui echivalentul explicaţiei cauzale în ştiinţele naturii. Am putea chiar să spunem că, în ambele cazuri, efortul tinde către acelaşi scop, şi anume realitatea. Conştiinţele individuale reprezintă elementul, viaţa umană subiacentă regularităţilor observate, suportul ultim. Fără a nega în totalitate analogia, diferenţele o întrec cu mult. În privinţa realităţii, efortul ajunge într-adevăr la rezultate diametral opuse. Uneori el se continuă la nesfîrşit prin raporturi din ce în ce mai precise, alteori se fixează rapid în relaţii psihologice sau raţionale care, în ciuda incertitudinii lor, opresc cercetarea.

Pe de altă parte, am putea considera, împreună cu Simiand, că o caracteristică a cauzalității este aceea de a indica sensul raportului stabilit între doi factori. În locul interdependenței funcționale (cantitatea de monedă și preț), marcăm aici ordinea de succesiune. Am văzut, referitor la teoria lui Simiand, importanța acestei remarci (serierea dependențelor, scoaterea la iveală a lui primum movens). Nu credem că este justificată comparația cu teoriile reprezentative (tradiția mecanicistă împotriva tradiției energetismului), dar, după felul cum o exprimăm, ideea joacă un rol decisiv.[1] În loc să ne pierdem într-o multitudine de relații funcționale care, în aparență, lasă liberă alegerea termenului pe care-l are drept obiect acțiunea volitivă, am reușit să precizăm factorii primordiali care comandă întreaga evoluție economică.

Nu revenim la acest aspect examinat deja mai sus. Am rezumat distincțiile clasice pentru a introduce o ultimă definiție, singura pe care o vom reține. Într-adevăr, aici ne interesează numai legile sociale și istorice care marchează o extensie a gîndirii cauzale. Or, dacă este vorba de legi sociale, găsim două forme ale acestei extinderi: anumite legi economice s-ar organiza în sistem, alte legi s-ar aplica tuturor societăților, ar scoate în evidență caracteristici necesare ale grupărilor umane în toate epocile și sub toate latitudinile (legea elitelor, legea distribuirii bogățiilor). Pe de altă parte, legile istorice se deosebesc de relațiile sociologice pe care le-au studiat prin faptul că sînt *esențialmente* istorice. Ele sînt valabile pentru schimbările ireversibile: legi lingvistice care enunță trecerea regulată de la o formă la alta sau legi politice care formulează succesiunile tipice ale regimurilor sau ale constituțiilor. Totodată, se va pune întrebarea de a ști în ce limite există asemenea legi istorice. Oare descoperim legi valabile pentru devenirea totală sau numai pentru sectoare izolate ale realității istorice? Vom studia aceste trei puncte: a) legi sociale, b) legi istorice parțiale, c) probleme ale legilor totalității istorice.

*

Nu vom studia gîndirea teoretică. Aceasta ar constitui obiectul unei alte cărți. Ne vom limita la cîteva remarci pentru a arăta că, oricare ar fi logica gîndirii teoretice, rezultatele noastre n-ar fi compromise.

Ştim în ce măsură noţiunea de legi economice este echivocă, în ce măsură păstrează această noţiune reminiscenţe iraţionale: ideea de *precept* ajunge să pară asemenea acestor pretinse constatări; ordinea economică pare investită cu o demnitate particulară, ca şi cum ar corespunde unei armonii providenţiale. De aceea n-am pus niciodată întrebarea care ar fi, în cazul teoriei, echivalentul aceleia pe care o punem istoriei: oare există, *chiar şi de drept*, o teorie economică şi numai una? Întrebare paradoxală? Nicidecum, deoarece orice teorie comportă o simplificare a realului, o construcţie raţională plecînd de la ipoteze mai mult sau mai puţin fictive. Nimic nu împiedică *a priori* ca economia să nu aleagă între mai multe ipoteze iniţiale. Oare numai una, vom spune, corespunde realităţii? Da, fără îndoială, dacă teoria, ca în concepţia lui Simiand, este înscrisă în realitate, astfel încît spiritul nu trebuie decît s-o descifreze. Dar, aşa cum am văzut, experimentul nu este suficient pentru demonstrarea teoriei, raţionamentul conceptual intervine pentru a conferi o necesitate raţională relaţiilor desprinse de experienţă. Imediat, reapare îndoiala: oare este imposibil să concepem alte organizări economice progresive? Alternanţa ciclurilor, cu cortegiul său de ruine, este oare într-adevăr o lege a naturii sau, mai mult decît atît, un imperativ al raţiunii colective?

Orice ar fi cu această *pluralitate de drept*, ne aflăm în prezenţa unei *pluralităţi de fapt*. De aici rezultă contradicţia explicaţiilor concrete. Într-adevăr, unul din modurile de analiză cele mai practicate de economişti echivalează cu o confruntare a proiectului cu realul. De exemplu, în teorie, şomajul ar trebui să dispară cu condiţia ca salariul să echilibreze aproximativ productivitatea marginală. Întrucît şi şomajul, departe de a dispărea, tinde să devină permanent, înseamnă că una dintre condiţiile teoretice nu este respectată: creşterea salariilor peste productivitatea marginală devine cauza unui fenomen care contrazice armonia prevăzută. Observăm imediat că o asemenea interpretare nu va întîlni neapărat nici cercetarea conformă cu metoda lui Simiand aplicată la deosebirea antecedentelor şi a dependenţelor lor, nici *a fortiori* determinarea cauzelor plecînd de la un alt proiect (de exemplu de la proiectul marxist). În acest sens, practic există pentru acelaşi fapt explicaţii diferite, tot aşa cum savanţii multiplică preceptele contradictorii (economisiţi, nu economisiţi). Arbitrajul ar necesita o cunoaştere poate accesibilă, neatinsă deocamdată.

Putem totuşi, fără a ne compromite propria cercetare, să lăsăm nelămurită natura teoriei economice. Cazul economiei este, în orice caz, unic. Există şi alte sisteme (de exemplu sistemele juridice), dar ele sînt ideale şi nu materiale, deşi inteligibilitatea lor reflectă o creaţie a istoriei înseşi (şi nu a istoricului). În plus, teoriile sînt valabile în cazul unei anumite structuri economice, istoriceşte particulară. Lăsînd la o parte, poate, unele propoziţii foarte generale care şi-ar găsi locul într-o *economie eternă*, propoziţiile *clasicilor* corespund capitalismului şi nu se aplică decît lui: alternanţa fazelor nu se va regăsi, pare-se, într-o economie în întregime dirijată. Teoriile (cu excepţia aceleia a lui Marx) desprind numai funcţionarea sistemului, mecanismul conform căruia se reproduce. Cunoaşterea istorică, cu servituţile sale, redevine indispensabilă pentru a observa şi a descrie evoluţia ireversibilă a acestui sistem însuşi. În sfîrşit, orice teorie este parţială şi abstractă: ea nu epuizează nici viaţa economică, întotdeauna traversată de influenţe politice sau psihologice, nici *a fortiori* ansamblul unui regim social cum este capitalismul. Sistematizarea teoretică ar furniza deci gîndirii istorice cel mult un element care, confruntînd-o cu concretul i-ar descoperi insuficienţa şi irealitatea.

*

Dintr-o lege statică, valabilă pentru orice societate, vom lua ca exemplu formula de distribuire a veniturilor, indicată de Pareto. Întotdeauna şi pretutindeni ar exista o piramidă a avuţiei: baza piramidei, foarte mare, ar fi constituită din săraci, iar vîrful ei, foarte îngust, ar fi constituit din bogaţi.[1]

În primul rînd, să admitem că această lege a fost verificată pentru toate civilizaţiile cunoscute. Nu rezultă că va rămîne valabilă pentru regimurile viitoare, sau cel puţin această extrapolare comportă o doză de risc. Într-adevăr, compararea societăţilor în vederea stabilirii repartiţiei averilor are ca rezultat inevitabil eliminarea, dacă există, a evoluţiei ireversibile, ignorarea posibilităţii unei inovaţii. În definitiv, socialiştii cei mai convinşi nu ascund faptul că egalitatea economică (mai mult sau mai puţin completă) pe care o doresc n-a fost încă niciodată realizată. Că poate nu este prea rezonabil, prea prudent să spere acest lucru, de acord. Dar speranţa lor nu devine din acest motiv absurdă, cu atît mai

mult cu cît legea bazată pe experienţă nu este susceptibilă de o extindere fără limită în viitor.

De altfel, să admitem că această lege se verifică totuşi, cel puţin într-o anumită măsură, în societatea viitoare. Să admitem că se poate cel mult să se reducă înălţimea de la baza la vîrful piramidei (adică să micşorăm distanţa între veniturile cele mai mari şi veniturile cele mai mici), să se sporească numărul bogaţilor sau cel al veniturilor medii. Importanţa legii ar depinde de importanţa ce se acordă acestor transformări în raport cu datele constante. Oare se cuvine, înainte de toate, să se suprime veniturile excesive, să se aducă cea mai mare parte a populaţiei la un nivel mediu? Este vorba în acest caz de preferinţe extraştiinţifice, iar aceste preferinţe comandă nu adevărul sau falsitatea legii, ci interesul ce i se arată. Presupunînd că legea nu interzice modificarea dorită, marja de iniţiativă pe care o lasă contează mai mult decît limitele pe care le fixează acţiunii.

În general, două remarci se impun în privinţa unor legi de acest tip: ele nu impun niciodată o maximă pozitivă şi imperativă. Într-adevăr, ele se aplică ansamblului unei societăţi, dar îi izolează o caracteristică, şi sînt aşadar, în acest sens, parţiale (cuvîntul n-ar trebui înţeles în sens spaţial). În loc să examinăm repartizarea averilor, ne-am putea îndrepta atenţia asupra modului de selecţie a bogaţilor, asupra ocupaţiilor ce conferă privilegii şi putere, asupra relaţiilor umane dintre clasele economice etc. Tot atîtea puncte de vedere diferite în care se situează sociologul pentru a analiza, omul de acţiune pentru a transforma realitatea socială.

Legile sociale de acest tip nu indică o depăşire a cauzalităţii sociologice. În ciuda aplicării lor mai vaste — deoarece ar fi verificate pentru toate societăţile — în ciuda semnificaţiei lor pentru un ansamblu global, ele nu depăşesc limitele determinismului fragmentar pe care-l elaborează sociologul şi omul politic pentru a explica acţiunea fără a o aservi, pentru a gîndi realul fără a renunţa la autonomia judecăţii.

*

Existenţa legilor istorice este obiectul unor controverse nedefinite, pentru că semnificaţia termenului este echivocă. Dacă înţelegem prin aceasta orice consecuţie regulată a doi termeni,

observăm în istoria omenirii asemenea meandre. Adevăratele probleme, aşa cum am văzut, se referă la modul de stabilire a relaţiilor, la construcţia termenilor, la nivelul la care se desfăşoară regularităţile etc. Dar, de obicei, termenul de lege istorică stimulează o idee mai precisă de istoricitate. Or, pe măsură ce se pretinde mai multă *istoricitate*, *legalitatea* tinde să dispară. Deoarece, în ultimă analiză, devenirea unică şi ireversibilă, prin definiţie, nu comportă legi întrucît nu se reproduce — afară numai dacă, printr-o întoarcere la origini, nu se imaginează comandamente ale unei puteri superioare, reguli la care se supune o mişcare totală. Vom urmări progresia căreia i-am semnalat astfel punctul de plecare şi punctul de sosire.

Printre exemplele de reguli empirice pe care le-am luat din opera lui Max Weber, ar fi inutil să distingem legi istorice şi legi sociale. Relaţiile decurg atît din termenii coexistenţi într-o societate dată cît şi din antecedentul unei modificări. Acţiunea economiei asupra dreptului contribuie la dezvoltarea unor caracteristici ale legislaţiei, la orientarea într-o anumită direcţie a schimbărilor acesteia. Să luăm un exemplu mai precis: întoarcerea la viaţa cotidiană a puterii harismatice (distribuirea locurilor între fidelii conducătorului, slăbirea credinţei etc.) marchează o evoluţie tipică, în acelaşi timp ireversibilă în fiecare prezentare şi legală, deoarece multitudinea exemplelor dovedeşte un fel de necesitate.[1]

Descoperim fără greutate legi istorice parţiale. Menţionăm exemplul clasic al legilor lingvistice. Trecînd de la o limbă la alta, sunetele, sensurile suferă cu regularitate anumite variaţii. Un caz deosebit de favorabil: transformarea este ireversibilă şi totuşi verificabilă de către experienţă, deoarece se observă nenumărate exemple şi deoarece motive, psihologice sau fiziologice, fac dovada orientării istorice.

Pe măsură ce ne ridicăm la un nivel superior, dificultăţile cresc pentru că numărul prezentărilor scade şi cauza evoluţiei devine obscură. Să examinăm alt exemplu clasic, succesiunea formelor de guvernămînt, lege istorică a cărei origine datează din vremea filozofilor greci. În primul rînd, pentru a face riguroasă comparaţia cazurilor istorice, va trebui să definim exact democraţia, aristrocraţia, tirania etc. Apoi, pentru a obţine suficiente prezentări, va trebui sau să fie vorba de un ciclu, sau ca evoluţia să fi

fost observată în mai multe societăți. Grecii se bazau pe această dublă verificare. Astăzi n-am observa doar cazuri favorabile. Unele democrații durează fără a degenera. Totodată, aceste evoluții tipice sînt macroscopice, izolate, simplificate: ele substituie fiecărei succesiuni istorice concrete o imagine schematică, izolează un sector politic al vieții colective, grupează sub unitatea de concepte o multitudine de evenimente și de acte. Desfășurarea lor este întreruptă de condiții exterioare. Imprecizia lor este mare, deoarece ritmul devenirii nu este fixat. Repetarea lor este nesigură, atîta timp cît cauzele acestei regularități macroscopice nu sînt scoase în evidență.

Vom găsi, în cartea lui Sorokin, lunga enumerare a ciclurilor sociale considerate a fi fost observate. Instituții, idei, populație, distribuire a venitului național, bunăstare și sărăcie a națiunilor, toate aceste fenomene ar cunoaște mișcări în care sensurile alternează.[1] După Pareto, elitele se reînnoiesc și, în general, unei elite care se bazează pe forță, curaj, violență, îi succedă o elită burgheză, plutocratică, ale cărei instrumente sînt șiretenia, intriga și ideologia.[2] Totodată, în creșterea populației, ar exista faze de expansiune cărora le-ar succede faze de regresiune sau cel puțin de expansiune încetinită.

Nimic nu ne permite să afirmăm, nici să negăm *a priori* existența acestor cicluri. De ce ar exista ele numai în economie? Să remarcăm doar că ciclurile, cu cît sînt mai interesante, cu atît sînt mai puțin demonstrate, cu atît formula este mai vagă. Experiența dovedește că instituțiile, ideile, dogmele se nasc, cresc și mor. Dar nici o lege nu pare să fixeze rapiditatea acestor transformări, ceea ce restrînge în aceeași măsură valoarea și utilizarea unor astfel de generalități. Totodată, în nici un caz n-am putut demonstra reproducerea nedefinită a ciclului: pe baza unor durate limitate, credem că o recunoaștem, dar nu de-a lungul întregii istorii.

Or, ciclurile și legile istorice n-ar marca o depășire a determinismului fragmentar decît cu condiția de a împlini una dintre următoarele condiții: să se aplice unei istorii temporal integrale (astfel încît regularitatea extinsă la toată durata să elimine accidentele măcar în sectorul examinat), să se aplice unei totalități istorice (astfel încît să dispară influențele perturbatoare și legea macroscopică să se impună, fără să întîmpine nici o rezistență). Ambele condiții pot să fie îndeplinite independent una de cealaltă. Pentru a stabili periodicitatea reală și fără termen, se va

cuveni să ne adresăm concretului, în loc să construim scheme. Pentru a desprinde legile evoluțiilor totale, ar trebui dimpotrivă să elaborăm o metodă de comparație sistematică. Vom examina rapid aceste două probleme. Menționăm mai întîi rezultatele analizei precedente: legile istorice parțiale nu constituie decît o formă specială a determinismului fragmentar pe care l-am studiat în partea precedentă. Nici procedeele de verificare, nici calitatea rezultatelor nu sînt diferite. Din punct de vedere logic nu are importanță că prezentările sînt furnizate de o revenire ciclică sau de o alăturare de societăți sau de epoci fără legătură.

*

Oare este posibil să decelăm, de o manieră pozitivă, ritmul istoriei totale? Astfel s-ar formula aproximativ întrebarea ultimă pe care o sugerează extinderea temporală sau spațială a legilor istorice. Trebuie să facem complet abstracție de judecățile de valoare pe care le implică ipoteza de progres sau de decădere. Pentru unele caracteristici susceptibile de a fi observate obiectiv (creșterea populației, distribuirea veniturilor, bogăția națiunilor), știința însăși, și nu filozofia, ar discerne viteza mișcării istorice.

În fapt, este evident că extinderea temporală nu reușește. Nici pentru economie, nici pentru populație, cu atît mai puțin pentru politică, nu desprindem un ciclu etern, care ar trece pe deasupra rupturilor continuității istorice. Logic în schimb, în interiorul totalităților istorice, am putea concepe o asemenea extindere: un sector al realității sociale s-ar supune unei alternanțe a fazelor, de la început pînă la sfîrșit (cel puțin al totalității).

Să examinăm așadar, în primul rînd, extinderea spațială. Oare există legi ale evoluției culturale, legi valabile pentru evoluția fiecărei culturi, verificate prin observarea comparată a tuturor culturilor? O asemenea întrebare nu comportă evident un răspuns *a priori*. Nimeni nu poate să prevadă și să fixeze dinainte limitele extreme ale unui determinism macroscopic. Practic, nu cunoaștem nici o lege de acest ordin, admisă de toți istoricii sau de majoritatea lor. Logic, oare ideea unor astfel de legi este absurdă sau contradictorie?

Care sînt demersurile, teoretic necesare, pentru a le stabili pozitiv? Mai întîi, sociologul delimitează ansamblurile ale căror

transformări le compară. Atîta timp cît este vorba de legi parțiale, această delimitare, formă particulară a selecției, este în mod legitim derizorie; fertilitatea dovedește legitimitatea. De această dată, întrucît căutăm evoluții totale și reale, unitățile științei ar trebui să reproducă unitățile înscrise în istorie. Cu alte cuvinte, comparația este aceea care ar sugera progresiv unitățile căutate. Decupajul și comparația devin, în fapt, solidare. Practic, această decupare se schimbă în funcție de interesul istoricului: Lamprecht reținea unitățile naționale, Spengler unitățile culturale, Toynbee are în vedere tot unitățile culturale, dar *cîmpurile* sale *inteligibile de investigație* nu coincid cu cele ale lui Spengler.[1]

Această multitudine de indivizi permite după aceea să se combine singularitatea fiecărei istorii cu repetarea, fără de care orice lege dispare. După părerea istoricilor, similitudinile unei culturi cu altă cultură și originalitatea fiecăreia dintre ele variază. Totodată, această sinteză dintre individualitate și evoluție regulată conduce neapărat la o metafizică biologică. La Lamprecht ca și la Spengler fazele tipice corespund perioadelor diferite ale devenirii vitale. De altfel cele două tentative sînt destul de diferite, căci Lamprecht definește fiecare epocă istorică printr-o *dominantă psihologică*, extinsă de la psihologia individuală la psihologia colectivă și, în fapt, diverșii termeni: simbolism, convenționalism, individualism, subiectivism servesc înainte de toate unor principii sintetice, pentru a organiza o materie deja cunoscută. În schimb, această psihologie ne sugerează o explicație a mecanismului evoluției, și anume legile dezintegrării și reintegrării. Dimpotrivă, Spengler folosește, cu un amestec de fantezie și de pătrundere intuitivă, comparația discriminatorie, care desprinde în același timp paralelismul fazelor și originalitatea fiecărei istorii totale. Oare este nevoie să notăm doza de arbitrar care se introduce în aceste tablouri sincronice?[2]

Trebuie oare să mergem mai departe? Există vreo contradicție între morfologie și legalitate (în sensul pe care cunoașterea științifică îl dă acestui cuvînt)? Între legile macroscopice și regularitățile elementare, intervalul pare imens. Totodată, repetările sînt aici în număr inevitabil redus. În fine, nu izolăm și nici nu construim aceiași termeni, pretindem să marcăm analogia unor istorii incomparabile. Pentru a transforma schemele evolutive în legi, trebuie totuși să asimilăm analogia și identitatea, succesiunea de faze analoage s-ar confunda cu revenirea acelorași fenomene.

Nu contează, de altfel, noţiunea logică apropriată. Esenţial este că marcăm incertitudinea esenţială şi, ca să spunem aşa, neverosimilitatea intrinsecă a unor astfel de viziuni panoramice. Ipoteza *a priori* că putem da la iveală anumite regularităţi parţiale (fie ale unor sectoare, fie ale unor caracteristici), comparînd unităţile culturale, este acceptabilă şi chiar probabilă. Dar, pentru a ajunge la legi inflexibile ale istoriei universale, trebuie să atribuim fiecărei individualităţi o autonomie şi o singularitate absolute. Or, continuitatea evoluţiei spirituale (continuitate cel puţin relativă) este suficientă pentru ca o asemenea propoziţie să fie cel puţin paradoxală (ceea ce nu suprimă autonomia fiecărei culturi, solidaritatea adevărurilor matematice descoperite de greci şi integrate în edificiul ştiinţei actuale, împreună cu filozofia, cu atitudinea vitală a grecilor). Izolarea culturilor face încă o dată loc unor relaţii, schimburi sau împrumuturi. Culturile tîrzii nu reîncep în acelaşi punct în care au început culturile primitive. Şi, în ordinea pozitivă, nu mai observăm raţiunile pretinsei fatalităţi la care ele ar fi supuse.

Dublei tradiţii occidentale — unitatea istoriei umane, evoluţia milenară către un scop mai mult sau mai puţin fixat dinainte — Spengler i-a opus două dogme contradictorii: cicluri inevitabile în interiorul unor culturi solitare. Dar aceste dogme, în orice caz, nu s-ar putea baza pe propoziţii cauzale. Într-adevăr, pe măsură ce ne ridicăm la un nivel macroscopic mai înalt, organizăm şi selecţionăm, cu un arbitrar sporit. Relaţiile legale, interpretate pozitiv, ar indica cel mult evoluţii parţiale, tipice, făcute mai mult sau mai puţin verosimile prin apropieri aproximative. Pentru a le consacra ca destin, sociologul substituie raţionamentelor probabile decrete metafizice. Individualităţi excesive s-ar supune orbeşte unor legi transcendente pe care, miraculos, o inteligenţă individuală ar fi ştiut să le descifreze.[1]

*

Originalitatea legii istorice în raport cu relaţiile cauzale s-ar rezuma aşadar fie la un efort îndreptat spre macroscopic şi total, fie la pretenţia de a sesiza legea unei deveniri ireversibile. Poate că această ultimă pretenţie este cea care joacă rolul hotărîtor, deoarece, în legile evoluţiei, amintirile teologice se amestecă cu

noțiunile pozitive. Desigur, le putem considera pe acestea ca reminiscență purificată a misticii providențiale. Totuși trebuie subliniată și comunitatea dintre ele, ipotezele identice care justifică alăturarea sociologiilor enciclopedice și filozofiilor tradiționale ale istoriei.

Care sînt întrebările de origine teologică pe care știința le-ar putea relua și păstra, pentru că nu depășesc de drept cunoașterea științifică? Se pare, în primul rînd, că *tendințele evoluției* reprezintă transpunerea acestor legi imanente devenirii, pe care le imaginam dincoace sau dincolo de fenomene. Într-adevăr, fiecare individ se străduiește să se situeze în istorie, să indice punctul la care a ajuns evoluția regimului, economic sau politic, cu care volens-nolens se simte solidar.

Astfel am nota astăzi transformările cele mai caracteristice ale capitalismului de la începutul secolului, am organiza înr-o serie aceste transformări diverse, am ajunge să prelungim mental această succesiune singulară pentru a desprinde tendințele evoluției. Acestea, logic, s-ar baza pe o singură prezentare, ar reprezenta pur și simplu prelungirea în viitor, în funcție de probabilități, a unui trecut recunoscut. Probabilitatea poate fi confirmată de analiza prezentului, de scoaterea la iveală a rațiunilor profunde, în structura economiei înseși, care fac dovada schimbărilor observate și a schimbărilor prevăzute.

În funcție de sfera socială, aceste propoziții trec prin toate nuanțele de la verosimilitatea vagă la probabilitatea apropiată de certitudine. Trei factori determină această valoare: mai întîi analiza prezentului care creează previziunea este mai mult sau mai puțin apropiată de teoria necesară al cărei mod ideal ar fi schema marxistă (decăderea decurge inevitabil din contradicții interne, direcția devenirii este la fel de fatală ca și procesul actual după care se reproduce capitalismul). Apoi extinderea și precizia datelor pe care le interpretăm. În fine, izolarea sectorului ale cărui variații le anunțăm. În cazul economiei, autonomia este destul de mare pentru ca, păstrînd ipoteza transformărilor accidentale, pronosticurile descriptive să se verifice într-o măsură destul de mare (ne gîndim aici la pronosticuri de ordinul: regresia liberalismului și a concurenței, intervenția crescîndă a statului etc., nu la previziuni referitoare la prețuri și cicluri de prețuri, bazate pe regularități). În schimb, de îndată ce extindem fără limită domeniul de aplicare, de îndată ce, în consecință, judecățile se bazează pe o

selecție foarte arbitrară, probabilitatea afirmațiilor scade rapid. Fiecare își construiește tendințele sale de evoluție. Fiecare invocă un ansamblu de fapte, și se pune din nou întrebarea: istoria totală se supune anumitor *tendințe* pe care individul le poate descifra în fapte?

Apropiate de aceste tendințe ale evoluției sînt *legile tendințelor* care indică direcția în care se orientează o anumită istorie parțială. Astfel sociologii formulează o lege religioasă: de exemplu legea de personalizare sau de spiritualizare, divinitățile ar fi din ce în ce mai personale, religiile din ce în ce mai etice.[1] Dar aceste pretinse legi, dacă se deduc din simple constatări, prezintă riscul tuturor extrapolărilor plecînd de la date fragmentare. Într-o anumită durată observăm o mișcare într-un anumit sens: nimic nu interzice regresiile sau devierile. Pe de altă parte, aceste legi dobîndesc un caracter autentic științific dacă sînt confirmate sau explicate de adevăruri elementare, psihologice sau logice. S-a crezut în progresul istoriei atîa timp cît s-a văzut în rațiune maturitatea naturală a spiritului uman, în superstițiile trecutului echivalentul reveriilor puerile. În absența psihologiei sau a logicii, aici se rămîne în empiria pură: astfel un istoric va interpreta o lege a alternanței, altul o lege a degradării... Vom ajunge, poate, să verificăm aceste legi parțiale, dar am dori să înțelegem legea unei evoluții parțiale de-a lungul întregii durate a unei evoluții totale. Or, știința pare incapabilă să se alăture ambițiilor filozofiei.

Regăsim întotdeauna aceeași incertitudine în privința ritmului, fie al unei istorii integrale, fie al istoriei în ansamblul ei. Am văzut, în secțiunea precedentă, că istoricul, prin valorile pe care le alege, prin poziția pe care se situează, este capabil să-l determine. În schimb, se pare că știința obiectivă, cel puțin știința cauzală, nu reușește să dea răspuns la aceste întrebări — de drept întrebări de fapt, — pentru că nu știe dacă există asemenea legi. Neștiință în fond normală, deoarece pentru a observa ritmul ireversibil sau ciclic al devenirii, o direcție determinată sau o anumită absență a direcției, ar trebui o simplitate, o regularitate, o continuitate pe care o exclud accidentele și complexitatea evenimentelor sociale. Istoricul, constrîns să aleagă, riscă să-și substituie preferințele, experienței, sau cel puțin s-o supună lor, afară numai dacă, în natura omului și a spiritului, el nu discerne o vocație inevitabilă. Altfel, gîndirea cauzală nu duce decît la generalizări mai mult sau mai puțin hazardate, la legi mai mult sau mai puțin parțiale —

formule construite şi probabile pe care credinţa şi pasiunea le erijează în fatalităţi.[1]

III

Sistematizarea cauzală[a]

Nu am găsit, pînă acum, principiile de sistematizare pe care le căutăm. Nici legătura cauzalităţilor istorice şi sociologice, nici legile sociale sau istorice, nu răspund necesităţilor unei sinteze deoarece nu depăşesc dispersarea şi fragmentarea determinismului. Legile sociale cuprind dintr-un anumit punct de vedere un ansamblu mai larg, se întind pe o perioadă mai mare, grupează faptele la un nivel mai înalt. O dată cu extinderea lor, creşte şi incertitudinea în privinţa lor, dar ele rămîn parţiale şi incoerente.

Or, întreaga istorie rezolvă într-un sens problema sistematizării. O cercetare limitată pleacă de la un anumit moment, merge pînă la un anumit moment, alegerea punctelor de plecare şi de sosire fiind exterioară gîndirii cauzale. *A fortiori*, într-o relatare continuă, raporturile necesare cer o organizare.

Vom examina succesiv trei întrebări: există, putem descoperi un *primat* al unor cauze? Putem enumera *toate* cauzele? Putem descoperi între nişte cauze tipice relaţii constante? Aceste trei întrebări rămîn firesc subordonate întrebării fundamentale din acest capitol: gîndirea cauzală furnizează, prin ea însăşi, principiile unei sistematizări?

*

Afirmaţii precum „*ideile călăuzesc lumea*" sau „*relaţiile de producţie constituie factorul determinant al evoluţiei istorice*" sînt pe cît de banale, pe atît de discutate. Dar rareori a existat preocuparea de a supune criticii pretenţia de a formula asemenea afirmaţii. Oare este filozofic să ne întrebăm dacă ideile sau interesele sînt cele care călăuzesc lumea? Oare este mai filozofic să ne întrebăm dacă forţele de producţie sînt sau nu factorul *iniţial* sau *exclusiv* sau *predominant* al istoriei? Vom alege această ultimă teză ca exemplu, dar o vom critica la modul general (critica ar avea drept obiect în egală măsură oricare altă teorie a unui factor iniţial).

Să lăsăm deoparte incertitudinile referitoare la constituirea termenilor: oare trebuie să plecăm de la forţele de producţie sau de la relaţiile de producţie? Oare acestea cuprind regulile juridice şi anumite forme politice, sau numai tehnica şi organizarea economică? Dacă extindem prea mult *factorul iniţial*, oare nu vom fi tentaţi să descoperim, în interiorul acestui termen, adevărata cauză iniţială? Fiecare este liber să definească după voie relaţiile de producţie*, şi, oricare ar fi definiţia, acestea n-ar putea constitui o cauză exclusivă.

Cum să demonstrăm, efectiv, propoziţia: relaţiile de producţie *determină* ansamblul societăţii? Am concepe o demonstraţie statică cu ajutorul unor generalităţi sociologice: o anumită postură a termenului „relaţie de producţie" ar aduce cu sine în mod regulat o anumită postură a termenului „regim politic", „ideologic" etc. Or, o asemenea demonstraţie eşuează: regimuri capitaliste la fel de dezvoltate se combină cu constituţiile politice cele mai diferite, iar constituţiile se schimbă uneori într-o ţară, fără ca aceste schimbări să coincidă cu transformări economice sau să le succeadă. Evoluţia politică, de exemplu, posedă o anumită autonomie, cu toate că depinde în mare măsură de evoluţia economică. Am concepe de asemenea o demonstraţie istorică: plecînd de la oricare eveniment, regresia cauzală ar ajunge la o cauză economică şi aceasta ar fi *adevărata* cauză sau cauza *ultimă*. Sîntem dispuşi să admitem că regresia, plecînd de la oricare eveniment, merge pînă la un fenomen economic. Este suficient pentru a duce destul de departe cercetarea; totodată, diferitele cauze sînt prea încîlcite ca să nu ne ciocnim curînd de un antecedent economic. Dar problema este să ştim de ce, cum un asemenea antecedent poate fi numit cauză *adevărată* sau cauză *ultimă*. Am analizat mecanismul cercetării istorice: este de neconceput să putem spune, cu anticipaţie şi la modul general, care antecedent este cauză determinantă. Cu ce drept ne oprim în regresie? Dincolo de antecedentul economic, am scoate la iveală alte antecedente neeconomice. Cum să dăm un sens expresiei *în ultimă analiză*? Cum să demonstrăm că, întotdeauna, situaţia este *cauza autentică* a unui eveniment şi că această situaţie însăşi este efectul modului de producţie?

* Firește, sociologul se interesează în mod legitim de definiţia exactă a unor concepte precum economia, tehnica, relaţiile de producţie. Dar aceste definiţii nu permit rezolvarea problemei cauzale.

Ne-am imagina mai întîi un fel de distincție metafizică între esența și aparența realității istorice, economia fiind esența, iar celelalte date aparența. Dar nimeni nu a dat un sens riguros acestei opoziții, deși, asemenea tuturor celor ce vor să înțeleagă direcțiile mari ale istoriei fără să admită selecția, unii marxiști au adeseori tendința de a descalifica faptele pe care economia nu le atestă numindu-le secundare sau superficiale. Statistic, economia ar fi infrastructura; dinamic, în ultimă analiză, economia ar determina ordinea viitoare.

Putem accepta formula statică, dar cu condiția să recunoaștem că nu este cauzală. Efectiv, pentru a face din ea un adevăr sociologic, ar trebui să construim termenii cauză și efect (o situație economică, o situație politică) și ne-am întoarce la imposibila demonstrație. Dar este legitim să *descriem* o societate plecînd de la relațiile de producție, deși această legitimitate trebuie să se bazeze pe argumente exterioare cauzalității și fertilitatea metodei să varieze, poate, în funcție de societate.

În sensul dinamic, formula cere să putem prevedea, plecînd de la relațiile de producție date, sistemul viitor: în ultimă analiză, proprietatea colectivă asupra uneltelor de producție se va substitui aproprierii individuale. Ce să credem despre această previziune? Dacă economia s-ar supune unei legi pur autonome, previziunea și explicația ar fi la fel de posibile. Dar dialectica ce merge de la o totalitate istorică la o alta, din trecut, rezultă nu dintr-o evoluție economică independentă, ci din interacțiunea elementelor (de exemplu, știința acționează în mod evident asupra tehnicii). Totodată, în viitor, n-am putea compara evoluția economiei cu o mișcare proprie care se prelungește, indiferentă față de influențele exterioare, ci cu linia directoare a unei deveniri complexe. Imediat, vigoarea previziunii scade; să presupunem că, împotmolit în contradicțiile sale, capitalismul devine incapabil de progres, reacția oamenilor la catastrofă nu este fixată anticipat, mic-burghezul proletarizat este capabil să prefere comunismului un alt regim. În consecință, previziunea s-ar referi numai la anumite caracteristici ale sistemului (birocrație, concentrare a intreprinderilor, etatism etc.), dar nicidecum la totalitatea sau la detaliul societății viitoare, iar *voințele contradictorii înregistrează mai degrabă marja de nedeterminare decît elementele inevitabile* ale căror doctrine reușesc toate să se acomodeze. Să adăugăm în sfîrșit că această

posibilitate de previziune parțială (probabilă) nu caracterizează doar economia. Anumite trăsături ale oricărei politici viitoare pot fi deduse din politica actuală. Autonomia relativă a fiecărei mișcări face dovada acestor anticipări fragmentare, ca și a eșecului tentativelor de a deduce dintr-un singur factor pe toți ceilalți.

Dar, vom spune, această cauzalitate rigidă, unilineară, nu corespunde unei gîndiri dialectice care ignoră o cauză care n-ar fi în același timp efect. Esențialul ar fi acțiunea reciprocă a diferitelor forțe istorice, economia reprezentînd forța predominantă. Vom fi dispuși să acceptăm cu plăcere această noțiune de *acțiune reciprocă*, care nu este nici specific marxistă, nici specific dialectică (acțiunea reciprocă devine dialectică cînd se înscrie în interiorul unei progresii, cînd antiteza, ca reacție la teză, acționează prin reacție asupra creatorului, determină ajungerea la un termen superior care le pune de acord pe primele două*). *Coexistența se definește prin interacțiune*. Dacă se consideră două ansambluri — politic de o parte, economic de alta, — va trebui neapărat să recunoaștem schimbul de influențe. Dar de îndată ce coborîm la detaliu, acțiunea reciprocă devine circumstanța unei probleme: în ce sens, în cutare moment, s-a exercitat acțiunea? Nu pretind că se ajunge întotdeauna la o relație cu sens unic: formula interacțiunii exprimă limitele cunoașterii și analizei noastre, precum și structura lumii istorice. La un nivel inferior sau superior, s-ar observa, poate, termenul director.

Cît despre rolul predominant menținut economiei în această interdependență universală, nu-i prea vedem semnificația și importanța. Despre eficacitatea exclusivă sau decisivă a economiei, am concepe o demonstrație filozofică, sau cel puțin una anterioară investigației empirice. Dar dacă toate realitățile istorice sînt eficace, cum să se afirme cu anticipație, în cazul tuturor societăților, că o anumită cauză este predominantă? O asemenea propoziție se mărginește să generalizeze fără limite rezultate fragmentare. Desigur, mulți marxiști, pătrunși de fanatismul științific moștenit din secolul trecut, s-ar bucura ca filozofia lor să fie o știință, precum și știința lor o filozofie. Dar dacă materialismul se reduce la această teză simplă, rolul extrem de mare al factorului economic, — progresiv el se va micșora și va cîștiga în verosimi-

* Sau cînd termenii se *neagă*, se *contrazic*, în loc să acționeze doar unii asupra celorlalți.

litate pe măsură ce va pierde în interes. Căci cine pune la îndoială influenţa considerabilă a economiei în devenirea istorică?

Pentru a evita ca doctrina să se dizolve într-o generalizare vagă a acţiunii cauzale proprie economiei, se va încerca să se dea un sens riguros ideii de *predominanţă*. Dar această tentativă este sortită eşecului ca şi efortul de justificare a eficacităţii exclusive. În raport cu care termen se va măsura această predominanţă? Oare se va vorbi despre o predominanţă care ar exista în toate societăţile, s-ar manifesta asupra tuturor fenomenelor istorice? O asemenea concepţie, presupunînd că nu este contradictorie în sine, ar necesita o demonstraţie indefinită, extinzîndu-se la istoria universală. Din acest moment, ea nu corespunde cunoştinţelor noastre, deoarece multe fenomene ideologice, religioase sau politice nu par să aibă drept cauză predominantă economia. (Ce cauză economică este de-ajuns ca să explice trecerea de la politeism la monoteism? Evoluţia fizicii moderne? Cruciadele sau războaiele religioase?) În fine, ne întoarcem la aceeaşi argumentare: se apreciază eficacitatea diferitelor antecedente în fiecare situaţie. Cum să se formuleze anticipat rezultatul, unic şi constant, al acestor evaluări singulare?

Propoziţiile marxismului vulgar pe care tocmai le-am discutat (şi, în opinia noastră, orice marxism care se consideră ştiinţă şi nu filozofie este un marxism vulgar deoarece este inconştient de sine), rezultă dintr-o dublă eroare: generalizarea fără rezerve a judecăţilor valabile pentru epoca noastră, neglijarea semnificaţiei filozofice a formulelor pretins ştiinţifice. Marx* a studiat mai întîi societatea timpului său şi a crezut că observă că structura societăţii depinde esenţialmente de regimul economic. Propoziţie fără îndoială exactă, dar care n-ar putea fi aplicată ca atare şi la tot trecutul. Pe de altă parte, această analiză a prezentului s-a combinat cu ideea filozofică potrivit căreia omul se defineşte înainte de toate prin munca şi istoria omenirii, prin crearea uneltelor de producţie, şi astfel a mediului însuşi. De unde posibilitatea de a analiza diversele civilizaţii în lumina condiţiilor de existenţă determinate de tehnică şi economie. Neglijarea originii istorice şi, în

* El observă relativa autonomie a economiei şi faptul că locul individului în procesul de producţie decide locul pe care-l ocupă el în ierarhia socială. Astăzi nu mai există *stări*, ci clase.

același timp, a originii filozofice a teoriei a dat naștere la toate nuanțele materialismului vulgar, la toate polemicile verbale legate de primatul, exclusivitatea sau predominanța factorului economic. Polemici inutile, căci sistematizarea ce pleacă de la acest factor nu vine și nu poate veni din gîndirea cauzală (iar respingerea de către noi s-ar aplica în aceiași termeni unui cu totul alt factor). În fapt, sistematizarea marxistă a fost antropologică și nu cauzală, ea are în centru o anumită idee despre om, și nu eficacitatea unei anumite cauze.[1] Așadar, în paginile precedente, n-am respins marxismul pentru simplul motiv că n-am examinat ideile esențiale ale filozofiei marxiste, și anume dialectica istorică (constituirea totalităților pornind de la relațiile de producție, inteligibilitatea legăturilor dintre o totalitate și alta, dialectica — negația și negarea negației — evoluției istorice).

*

Enumerări ale cauzelor sau factorilor istorici sînt foarte multe. N-avem intenția de a le trece în revistă pe toate: ne interesează numai principiul clasificărilor: de la logică la metafizică, trecînd prin istorie și sociologie, toate disciplinele sînt interesate de aceste tentative.

Vom distinge mai întîi clasificările *orizontale*, istorice sau ca să spunem așa instituționale, și clasificările *transversale* care se presupune că reproduc o ierarhie obiectivă a esențelor. Sînt intermediare clasificările teoretice, psihologice sau antropologice, plecînd de la tendințele naturii umane. Aceste distincții nu exclud combinațiile. O clasificare ca aceea a lui Scheler se străduiește să facă sinteza.[2]

Clasificările logico-metafizice, ca cele ale lui Meinecke sau Berr, *cauzalitate biologică*, *psihologică*, *spirituală* sau *contingență*, *necesitate și logică*, nu ni se par utile.[3] Practic, istoricul nu știe niciodată ce anume în evenimentul concret, așa cum i se oferă în toată complexitatea sa, depinde de fiecare categorie*.

Ierarhiile metafizice (cele ale lui Auguste Comte sau ale lui N. Hartmann) ar fi expuse, luate în calitate de clasificări istorice,

* În linii mari, instituirile manifestă mai multă necesitate, evenimentele mai multă contingență. Dar care este importanța unor astfel de banalități?

aceleiași obiecții. Desigur, propoziția fundamentală: „inferiorul condiționează superiorul care rămîne autonom", are poate o semnificație filozofică. Am deduce de aici relațiile dintre viață și conștiință, dintre conștiință și spirit. Dar, și în acest caz, trecem cu greu de la această metafizică conceptuală la realitatea istorică. Totodată, aceste afirmații, în măsura în care sînt valabile, se pretează la o demonstrație directă (de exemplu în ceea ce privește ireductibilitatea ideilor ca atare), iar această ultimă metodă are avantajul de a nu contesta specificitatea diverselor totalități istorice, de a nu transpune în termeni de cauzalitate distincția dintre universurile spirituale și multitudinea activităților umane.[1]

O clasificare orizontală s-ar sustrage fără îndoială acestor critici. Putem enumera instituirile (biserici, familii, corporații, state etc.) pe care istoricul le regăsește în majoritatea cazurilor, dar decupajul variază o dată cu societățile și epocile, curiozitatea savanților. Am ajunge cel mult la un *memento* al cauzelor, a cărui funcție ar fi de a reaminti observatorului fenomenele pe care trebuie să le observe. O astfel de clasificare n-ar echivala nicidecum cu o sistematizare, deoarece lasă necunoscute relațiile dintre cauze.

Ar corespunde tuturor exigențelor numai clasificările mixte ce ar revela în același timp forțele istorice, transversale devenirii, și instituirile care ar fi expresia lor sau, ca să spunem așa, încarnarea lor. Acesta este cazul teoriei lui Scheler. Ea se bazează pe o deosebire între factori materiali și factori ideali. Conținutul, *so-sein* al ideilor, este întotdeauna independent de realitatea socială, actul spiritual de individualitatea biologică sau istorică. Materia doar selecționează, dintre idei, pe cele care, într-o anumită epocă, se realizează (Scheler, pare-se, se gîndește în același timp la realizarea culturală a ideilor și la istoria ideilor pure). Acțiunea elitelor ar constitui factorul pozitiv al creației. Liber în empireu, spiritul este întotdeauna lipsit de forță în lume. Factorii reali determină, în fiecare epocă, prezentul și viitorul, fixează marja de incertitudine. Ideile au numai puterea de a opri momentan, de a încetini sau, cel mult, de a orienta o evoluție care se face fără ele și, dacă ele se revoltă, împotriva lor. Scheler indică trei *factori reali*, sexualitatea (familia), voința de putere (adică politica), în fine, voința de subzistență sau de bogăție (adică economia). Această teorie a istoriei este transpunerea unei antropologii filozofice: aceeași libertate și aceeași neputință a spiritului în destinul individual și colectiv. Instituirile sînt legate de instincte prin interme-

diul scopului ultim căruia îi corespund. Numai rolul elitelor caracterizează propriu-zis structura istoriei. Şi totuşi, transformarea elitelor şi a societăţilor se explică prin schimbarea psihologică a grupurilor conducătoare (negustorii succedă războinicilor). Totodată, cea mai mare sau cea mai mică libertate a spiritului în raport cu materia socială, cea mai mare sau cea mai mică eficacitate a sa exprimă o îmbătrînire a omului pe care o reflectă destinul colectiv. Predominanţa succesivă a factorilor reali, legea procesualităţii factorilor ideali (raporturile din diferite epoci ale obîrşiei cu politica şi economia, ale religiei cu filozofia şi cu ştiinţa), este în acelaşi timp antropologică şi istorică, transcendentă devenirii şi verificată de ea.

Nu vom discuta în detaliu aceste vaste generalităţi, sugestive şi incerte. Ne vom limita să menţionăm criticile noastre de principiu la adresa acestor concepţii.

Trecerea tendinţelor la instituiri atrage două obiecţii. Scheler recunoaşte că în fiecare activitate fragmentară omul se angajează în totalitatea sa. Fără foame şi sete n-ar exista economie, dar, fără ştiinţă, economia modernă este de neconceput. Familia presupune şi instinctul sexual, şi înţelegerea normelor juridice. Dar cum să dăm seamă prin aceste impulsuri presupuse constante de instituiri istoriceşte valabile? Decupajul teoretic nu corespunde decupajului istoric. Întotdeauna idei şi pasiuni, nevoi şi cunoştinţe se amestecă şi se confundă. Natura umană eliberată printr-un efort de abstracţie nu se manifestă decît sub aspectul unor atitudini concret ireductibile.

Să admitem că scopul ultim într-un caz, ideal în celălalt, creează o opoziţie între cele două categorii de factori. Singura consecinţă ar fi autonomia ideilor (religie, ştiinţă, filozofie) ca atare. Întrucît ideile devin forţe integrîndu-se în pasiuni, regăsim o pluralitate de factori. Şi ne vom întreba din nou cum putem, *a priori*, în funcţie de o antropologie supraistorică, să deteminăm relaţiile dintre factori, a căror încarnare socială variază o dată cu epocile? Cu atît mai mult cu cît impulsurile, izolate de filozof, se exprimă, inseparabile, în toate instituirile: trebuie ca relaţiile dintre factori să fie direct observate şi demonstrate. Încă o dată ajungem la o psihologie sau o metafizică deghizată în teorie a istoriei.

Să admitem că aceste propoziţii sînt, aşa cum sugerează uneori Scheler, legile sociologice cele mai generale. Cum vom concepe primatul unui factor?

Am arătat mai sus imposibilitatea de a ajunge la o cauză inițială și exclusivă pentru ansamblul trecutului. Dacă ne cantonăm în interiorul unei anumite culturi, vom reuși oare să fixăm elementul director? Este de la sine înțeles că noi căutăm o interpretare cauzală și nu psihologică a acestui primat: fără nici o îndoială, în funcție de epoci, tipurile de oameni diferă. Scheler dă două formule: el vorbește de *variabilă independentă* și de factorul care fixează *marja de nedeterminare*.[1]

Noțiunea de *variabilă independentă* ni se pare că nu se poate susține. Ea ar implica, într-adevăr, autonomia absolută a unei evoluții parțiale. Or, chiar în epoca capitalismului, mișcarea economiei nu este izolată sau independentă. Politica, dacă este efectul unei situații economice, acționează asupra cauzei. Regimurile totalitare au demonstrat cu prisosință că puterea unui stat nu se oprește la frontierele pieței.

Să examinăm a doua formulă, cea a *marjei de nedeterminare*. Ea pare mai acceptabilă pentru că este statică și, pe de altă parte, justificabilă prin argumente incontestabile. În capitalism, anumite caracteristici ale raporturilor sociale sau ale existenței individuale sînt inevitabile (antagonismul dintre clase, rolul banilor etc.), ca și cum într-adevăr economia ar trasa limitele în interiorul cărora se produc variațiile imputabile celorlalți factori. În acest sens, formula are o importanță. Rămîne de știut dacă în fiecare epocă un factor și numai unul este în această situație și dacă el impune un cadru tuturor celorlalte fenomene.

Să luăm în considerare o societate oarecare. După natura economiei, vom putea conchide asupra absenței anumitor instituiri, dacă nu asupra prezenței unor instituiri exact definite: consecință a solidarității ce unește între ele diferitele părți ale unui întreg. Dar, plecînd de la un fenomen politic, juridic sau religios, am ajunge la propoziții analoage. O anumită politică nu este compatibilă cu orice economie, nici un anumit drept cu orice mod de producție și de schimb. Cel mult, în fiecare epocă, alegerea unui termen este, dacă nu obligatorie, măcar extrem de comodă și motivată. Dar oricare ar fi punctul de plecare, concluziile sînt mai degrabă negative decît pozitive: o economie exclude o politică (de exemplu economia dirijată, democrația formală) sau concluziile se formulează în termeni de tendințe: o economie favorizează un gen de putere. Pe măsură ce ne îndreptăm către fenomene mai îndepărtate, tendințele devin mai nesigure. Marja variațiilor, im-

posibil de delimitat exact, nu este decît o interpretare metaforică a unității sociale și, totodată, a disocierii de existența colectivă.

Cea mai bună dovadă a faptului că aceste formule depășesc cunoștințele noastre o constituie opoziția dintre ambiția explicațiilor retrospective și sărăcia precizărilor. Previziunile parțiale, proiectarea spre viitor a unor cauzalități fragmentare stabilite după experiență, reușesc normal. Dar previziunea referitoare la sistemul viitorului (sistem economic sau social) este conformă cu interpretarea noastră globală a prezentului. Ea fixează, în funcție de unele date relativ constante, anumite caracteristici ale celorlalte instituiri (necesare sau excluse). Cu aceste propoziții pozitive se amestecă amintirea sintezelor istorice: etalate în trecut, societățile se oferă observatorului ca unități masive, expresii ale unei forțe sau ale unei voințe care, ulterior, dobîndește un fel de atotputernicie. Dar, în fapt, omul nu se lasă niciodată închis într-o intenție unică, el își manifestă libertatea imprevizibilă prin pluralitatea universurilor în care își proiectează visurile, speranțele sau imaginile multiple ale vieții sale reale. Unitatea totalităților istorice, pe care istoricul o construiește inevitabil, nu rezultă dintr-o alăturare sau dintr-o alcătuire de elemente, posterioară decupajului pe planul cauzelor, ea este imanentă comunității, sugerată de adevărul etic sau de vocația umană.

*

Nu există primum movens al mișcării istorice totale, aceasta ar fi, într-un cuvînt, concluzia studiului nostru. Concluzie pe care am fi putut s-o deducem, de altfel, direct din principiul oricărei investigații cauzale, deoarece există *contradicție între afirmarea*, a priori *sau* a posteriori, *a unui primat cauzal și ipoteza metodică a determinismului și anume analiza și comparația.*

Rezervăm astfel drepturile pentru alte procedee. Trecerea de la o totalitate la alta poate fi concepută ca necesară, nicidecum în funcție de regularități observate, ci prin referire la necesitatea internă a relațiilor inteligibile. Dialectica împacă, poate, antitezele care, în ceea ce privește comprehensiunea, se cristalizează în contradicții insolubile. Totuși trebuie să menținem deosebirile, să nu amestecăm psihologia, istoria și antropologia, să nu impunem gîndirii cauzale sarcini care îi depășesc posibilitățile, poate acelea ale spiritului uman.

IV
Determinismul istoric

Rezultatele negative ale celor două capitole precedente ne readuc la punctul de plecare. Regularităţile dispersate se combină între ele şi cu succesiunile singulare, pentru a contura liniile mişcării istorice, pentru a trasa limitele şi a anticipa efectele acţiunii.

Pentru a caracteriza determinismul istoric, trebuie să desprindem rezultatele materiale, implicate în analiza noastră logică. Este cauzalitatea compatibilă cu structura lumii istorice? Se organizează ea într-o experienţă autonomă? Într-o unitate totală şi inteligibilă?

*

Discuţiile curente referitoare la folosirea noţiunii cauzale în istorie se învîrtesc cel mai adesea în jurul primei întrebări formulate mai sus. În loc să definim cauza ca antecedentul constant, concepem determinismul în lumina determinismului fizic, sub forma cea mai rigidă. Prin urmare creăm problema: există legi istorice? Istoria se supune unor legi? Problemă obscură, mai degrabă metafizică decît logică, încercăm să deosebim cauzalităţi concret distincte (din punct de vedere psihologic, biologic, chiar sociologic) sau opunem *contingenţa istorică necesităţii naturale*, şi ne străduim să găsim un intermediar între una şi cealaltă.

Fără îndoială, antecedentele reţinute ca fiind cauze nu sînt aceleaşi în diferitele ştiinţe, şi, în acest sens, determinismul istoric este psihologic (motivele, mobilurile, ideile sînt aici cauze). Mecanismul societăţilor pare tot atît de diferit de acela al fenomenelor fizice pe cît acesta, la rîndul său, este diferit de funcţionarea vitală. Compararea acestor determinisme diverse nu este lipsită de interes, dar, sau examinăm esenţele — şi vom lăsa deoparte consideraţiile transcendente —, sau stabilim o legătură între experienţele organizate. Nu noţiunea de cauză este cea care variază, ci construcţia conceptelor, organizarea raporturilor. Prin urmare *după* şi nicidecum *înaintea* analizei logice trebuia să intervină confruntarea structurilor. Acestea se descoperă atît observaţiei cît şi descrierii fenomenologice.

Să examinăm mai întîi argumentele celor care ar vrea să respingă cauzalitatea lumii umane. Îi putem duce la două propoziţii: se afirmă fie că succesiunile de fapte istorice exclud raporturile dintre cauză şi efect, fie că nu se reuşeşte să se fixeze, date fiind caracteristicile evenimentelor, regularităţi izolabile.

Vom respinge imediat primul argument. Între cauză şi efect nu există doar o legătură constantă: între motiv şi act, între principiu şi consecinţe, spiritul descoperă o inteligibilitate intrinsecă (şi este posibil ca această inteligibilitate să se regăsească la toate nivelurile). Dar aceasta nu este incompatibilă cu necesitatea, care nu este întotdeauna de tip mecanicist sau fizic; consecventul, în istorie, nu corespunde antecedentului cum corespunde mişcarea bilei şocului pe care aceasta l-a suferit, sau cum corespunde dilatarea unui corp căldurii ambiante. Consecuţia regulată constituie condiţia indispensabilă şi suficientă. Desigur, nu vom stabili între termenii unei ecuaţii un raport cauzal: 2+2 nu este cauza lui 4. Cînd istoricul se interesează de idei ca atare, cînd ajunge la ansambluri raţionale, cauzalitatea dispare. Dar ar fi de-ajuns să reducem aceste ansambluri la nişte date psihice, pentru a substitui înlănţuirilor valabile obiceiuri de gîndire, istoriceşte particulare şi justiţiabile ale determinismului.

Mai grave ar fi alte argumente, cele care invocă caracterul contingent, individual, liber al evenimentelor şi, prin urmare, imposibilitatea de a formula legi comparabile cu cele care guvernează natura. Dar această opoziaţie este legată de o epistemologie deja depăşită. Ştiinţa nu mai cunoaşte acele reguli absolute care, asemenea decretului unui Creator, s-ar impune lumii. Sau, într-adevăr, ne mărginim la relaţiile macroscopice, construite de spirit, aproximative, sau ne reprezentăm structura microscopică a materiei şi atunci, departe de a ajunge la atomul autentic, savantul înaintează din raport în raport, indeterminarea ultimă fiind cea pe care o creează intervenţia observatorului. În ambele cazuri, ajungem la apropiere: vom accepta mai uşor faptul că toate relaţiile istorice sînt elaborate cu ajutorul unei interpretări conceptuale. Şi într-un caz şi în celălalt, fragmentul ultim şi întregul se sustrag cunoaşterii obiective, ca şi cum inteligenţa ar fi condamnată să nu atingă niciodată un obiect care să o satisfacă pe deplin.

Nu intenţionăm, de altfel, să negăm diferenţele. Cei trei termeni: contingent, individual, liber, desemnează metafizic, ca să

spunem aşa metaforic, trei caracteristici ale devenirii umane. Organizarea retrospectivă a faptelor construite plecînd de la evenimente, determinismul istoric nu admite alternativa necesitate–contingenţă*. Istoricul n-ar întîlni această antiteză, luată în sensul strict, decît ridicîndu-se deasupra realului, deasupra condiţiei sale de savant prizonier al timpului, de om condamnat să rămînă în partea de dincoace a totalităţii. Dimpotrivă, dacă opunem contingenţa necesităţii, aşa cum accidentul este opus regularităţii, rămîne adevărat că, în sens formal ca şi în sens material, accidentul joacă, în istorie, un rol deosebit.

Totodată, metafizica individualului nu are nici o legătură cu problema logică a cauzalităţii istorice. Dacă atribuim persoanei (individuale sau colective) o unitate absolută, actele sau perioadele vor fi ireductibile la nişte legi, fiecare moment va exprima în felul său această unitate fără echivalent. Dacă, încă o dată, lăsăm deoparte această metafizică, nu avem decît să observăm şi să descriem: oamenii constituie, într-adevăr, entităţi relativ închise. Fiecare îşi are felul propriu de a acţiona şi, dacă ajungem pînă la decizia fragmentară, aceasta se explică adeseori prin originalitatea caracterului mai bine decît prin reguli generale sau circumstanţe. Practic, istoricul, cu excepţia biografului, inserează actul în mediu. Presupunînd că acesta nu dă socoteală de act, istoricul introduce, cu titlul de accident, rolul personalităţii. Metafizica individualităţii nu-l prea interesează: el analizează conduitele, originile şi succesiunile lor, delimitează astfel relaţiile adecvate şi accidentale.

Dacă este vorba de individualitatea mai vastă pe care o constituie o naţiune sau o cultură, el ţine seama, chiar şi în organizarea cauzală, de caracterul *total* al ansamblurilor. Regularităţile stabilite în şi pentru o societate determinată nu sînt generalizabile ca atare. În mod abstract, rezultă de aici trei consecinţe: cîmpul de validitate al relaţiilor este de obicei mai limitat, condiţiile normale în care această validitate este confirmată sînt mai precise şi complexe, în fine, relaţiile cauzale (şi îndeosebi relaţiile teoretice) se contopesc uneori într-un sistem ce reflectă o structură istorică.

Totodată vom înlătura incertitudinile referitoare la libertate. Presupunînd că admitem liberul arbitru sub forma sa tradiţională,

* Am utilizat cuvîntul *necesitate*, în restul cărţii, cu sensul obişnuit: determinismul cauzal, cu excepţia capitolului consacrat lui Simiand în care am examinat o necesitate categorică şi, cel puţin parţial, raţională.

n-ar rezulta de aici nici o consecinţă pentru cercetare. Aşa cum arăta Max Weber, tipul de act liber este actul raţional.[1] Or, acesta este şi cel mai inteligibil prin motive sau mobiluri, cel mai susceptibil de a se reproduce în măsura în care situaţia căreia îi răspunde se repetă. Aşadar, libertatea metafizică nu compromite nici previziunea, nici explicaţia.

Fără îndoială, cel care crede în libertate va avea tendinţa de a da mai puţină importanţă interpretărilor deterministe. El le va pune la îndoială validitatea, deoarece, în opinia sa, lucrurile s-ar fi putut petrece altfel. Dar în majoritatea timpului, fără să fie pe deplin conştient de aceasta, filozoful se gîndeşte la o libertate istorică ce nu ajunge la pretinsele enigme metafizice; şi anume la eficacitatea coincidenţelor sau la puterea oamenilor (şi, în particular, a voinţelor individuale). Necesitatea pe care el o neagă, cu totul imanentă, este aceea a instituirilor sau a mişcărilor colective. Că există, între necesitatea (sau contingenţa) metafizică şi cea istorică, un fel de afinitate, admitem: dar nimic mai mult. Determinismul fiziologic şi psihologic nu i-ar împiedica pe anumiţi indivizi, omenirea întreagă să se ridice, poate victorioasă, împotriva forţelor anonime sau a tiraniei lucrurilor.

*

Adevăratele întrebări se pun *dincolo* de logică. Ele se referă la autonomia şi la unitatea determinismului istoric, despre care am arătat că este fragmentar şi incomplet.

Cînd istoricul merge pentru explicarea unui fapt la antecedente, spontan el se interesează de datele variabile, aproape niciodată de datele relativ constante (mediu fizic, rasă) care, cu siguranţă, nu dau seamă de un eveniment particular, dar care determină, poate, ansamblul unei istorii sau, cel puţin, o anumită trăsătură a acestei istorii. Trebuie să folosim metoda sociologică pentru a decela aceste influenţe, dar la un nivel macroscopic la care verificarea este dificilă, dacă nu imposibilă. Din punct de vedere profesional ca să spunem aşa, istoricul şi sociologul se interesează de fenomene esenţialmente istorice şi sociale. Cauzele transversale devenirii (natură, rasă şi adeseori populaţie, cu excepţia cazurilor cînd există variaţie bruscă a densităţii), istoricul are tendinţa să le ignore, iar sociologul oscilează între negare şi dogmatism, care

exprimă deopotrivă părerea preconceptă și ignoranța, căci imposibilitatea de a izola acțiunea de cauze nu echivalează cu demonstrația că această acțiune este efectiv nulă sau slabă.

Una dintre incertitudinile care marchează ansamblul determinismului istoric apare aici: cum să explicăm acest determinism însuși? Oare diversitatea raselor este cea care produce varietatea culturilor? Oare, în mod general, mediul este cel care îi face pe oameni sau ereditatea umană care se exprimă în mediile sociale ce par apoi să îi modeleze pe indivizi? În fine, oare natura proprie fenomenelor sociale este cea care face înțeleasă istoria? Între întrebările noastre și răspunsurile pe care știința le poate da cu exactitate acestor întrebări (comparații care permit opoziția dintre om și mediu sau dintre circumstanțele sociale și rasă), se menține un interval pe care metafizicile se străduiesc să îl umple.

Lacună fără îndoială inevitabilă, dar poate mai puțin gravă decît am fi tentați să credem, deoarece *cauzele pe care trebuie să le analizăm se confundă cu termenii asupra cărora putem acționa.* Or, acești termeni sînt înainte de toate faptele sociale și istorice care constituie, pentru omul politic, mijloace și, totodată, scopuri.

Știința se oprește în momentul în care filozoful se substituie omului politic, contemplarea, practicii. Omul de acțiune se situează la nivelul determinismului în care intervine. Filozoful ar vrea să-l sesizeze dintr-un punct de vedere superior. Unul se străduiește să estimeze posibilitățile pe care le creează sau influențele pe care le exercită cauzele relativ constante (sau transversale), celălalt tinde mai sus, el ar vrea să măsoare eficacitatea unor cauze ale căror efecte întotdeauna confundate nu permit un discernămînt riguros, să cuprindă ansamblul, social și istoric, al unei culturi sau al unei evoluții.

*

Este inutil să ne întrebăm dacă istoria are un scop, din moment ce nu mai credem într-o Providență. Dar aceasta nu înseamnă că Ideea hegeliană, substitut al puterii divine, este condamnată în același timp cu finalitatea teologică. Întrucît Rațiunea, a cărei Viclenie o scoate la iveală filozoful, se confundă poate cu raționalitatea imanentă haosului istoric.

Că indivizii se supun pasiunilor lor, că ajung la rezultate pe care nici nu le-au prevăzut, nici nu le-au dorit, că oamenii își fac

istoria fără a fi conştienţi de aceasta, toată lumea va fi de acord. Viclenia Raţiunii exprimă, într-o primă aparenţă, un aspect oferit oricărui observator al devenirii înseşi: decalajul dintre scopurile actorilor şi urmările actelor lor. Acest aspect este cel pe care îl sesizează şi îl organizează determinismul istoric, aproape întotdeauna macroscopic.

Totodată, problema cauzalităţii se întîlneşte, în mod paradoxal, cu aceea a finalităţii. Evenimentele istorice, transcendente indivizilor, n-au fost dorite de nimeni. Cele două întrebări care se pun sînt cele pe care le sugerează formula Vicleniei Raţiunii: există *o viclenie* sau *mai multe viclenii*, un determinism al ansamblului sau determinisme parţiale? Oare Viclenia este cel puţin relativ inteligibilă, adică rezultatul ar fi putut să fie scopul unei voinţe inteligente?

Cercetarea cauzală se orientează spontan către situaţiile în care persoana dispare. Instituiri şi obiceiuri, mişcări istorice (creştinism, naţional-socialism), evoluţii colective, în toate aceste exemple, pasiunile particulare sînt subordonate pasiunilor comune, conduitele fiecăruia, scopului atribuit tuturor. Este aşadar uşor de descris aceste viclenii prin care oamenii sînt sacrificaţi unor scopuri care îi depăşesc. Dar aceste scopuri, la rîndul lor, se constituie oare într-o unitate măcar virtuală? Sînt ele comparabile cu nişte misiuni istorice, rezonabile şi, totodată, necesare? Dacă umanitatea nu mai cunoaşte nici stăpîn, nici tutore, istoria nu are un sfîrşit necunoscut şi fatal. Dar oare omul reuşeşte să-şi atribuie un scop? Sau poate el măcar, ulterior, să recunoască legitimitatea a ceea ce s-a realizat, fără să cadă în platitudinea şi laşitatea celor care adoră succesul?

Originalitatea determinismului istoric este de a substitui inteligibilităţii imediate a faptului fragmentar o inteligibilitate mai nesigură, în acelaşi timp superioară indivizilor şi imanentă grupării lor, o inteligibilitate a conştiinţei individuale necunoscută şi poate legată de spiritul uman. Determinismul este înscris în real şi construit de ştiinţă, parţial şi totuşi fără limite marcate anticipat.

Istoricul regăseşte întrebările ultime, provenite din teologie, dar inevitabile pentru omul singur. Ştiinţa se desăvîrşeşte în filozofie, sau mai degrabă se confundă una cu cealaltă: savantul cel mai pozitiv procedează spontan la organizarea regularităţilor fragmentare, fără de care istoria ar tinde să se descompună într-o pluralitate incoerentă şi să-şi piardă unitatea inteligibilă care o defineşte.

DETERMINISM ŞI PROBABILITATE[a]

În epistemologia ştiinţelor naturii, cele două noţiuni de determinism şi de probabilitate se găsesc în mod constant apropiate. Dar se cuvine să deosebim diferitele valori ale acestei apropieri.

1) În primul rînd logica inducţiei se exprimă cu uşurinţă în termeni de probabilitate. Dacă facem abstracţie în acelaşi timp de adevărat şi de real, nu mai rămîn decît enunţuri mai mult sau mai puţin probabile. Dacă dimpotrivă măsurăm probabilitatea păstrînd a) ideea unei corespondenţe între gîndire şi obiect, b) ideea unui adevăr de care ne apropiem mai mult sau mai puţin, probabilitatea va marca distanţa dintre rezultatul actual şi rezultatul ultim în care verificarea ar ajunge la certitudine, aproximarea la precizia absolută. Chiar şi în această *probabilitate subiectivă*, schema combinatorie intervine, probabilitatea creşte o dată cu numărul şi diversitatea experienţelor, deoarece coincidenţele care ar fi la originea aparentelor confirmări ar reprezenta accidente din ce în ce mai rare (echivalentul unei serii extraordinare la ruletă).

2) Subiectivă totuşi este probabilitatea în erorile de măsurare: aici schema combinatorie intervine direct. Admitem că multiple cauze determină minime erori, unele într-un sens, celelalte în altul; astfel s-ar explica dispersarea citirilor în jurul unui anumit punct ce reprezintă exactitatea (şi totodată fluctuaţiile de talie în interiorul unei descendenţe pure).

3) Dimpotrivă, probabilitatea utilizată de mendelism este *obiectivă*, în sensul că ea presupune în real o structură fortuită, imagine exactă a schemei combinatorii. La drept vorbind, se merge de la rezultatele observate la schema presupusă. Trebuie un raţionament de probabilitate (subiectivă) pentru a ajunge de la repartizarea sexelor la mecanismul transmiterii lor (ca urmare decalajul

excesiv dintre rezultate şi calculul teoretic necesită o cauză — descoperirea factorului care favorizează o anumită combinaţie).

Logica mendelismului se complică practic prin faptul că la schema combinatorie simplă se adaugă ipoteze succesive (factori letali, schimburi de gene etc.) necesare pentru a da seamă de rezultatele care nu sînt în acord cu previziunile. Suprapunerea raţionamentelor de probabilitate, a primelor rezultate cu schema, apoi a schemei admise ca fapt cu cauze aberante, apoi a acestor cauze cu noi singularităţi, toate interpretările fiind întrucîtva reflectarea datelor numerice, inspiră uneori nelinişti. Ne întrebăm cum ar putea fi dezminţit mendelismul din moment ce se complică pe măsură ce apar daturi, dar această suprapunere, pare-mi-se, exprimă, într-un caz particular, unitatea inextricabilă dintre fapt şi idee în ştiinţele experimentale. (Să adăugăm că analiza citologică confirmă adesea ipotezele extrase din statistici.)[1]

4) În fine, probabilitatea — şi la această idee ne gîndim cel mai adesea astăzi — intervine şi în fizică sub un dublu aspect: structura fortuită microscopică (atomi, legea numerelor mari) foloseşte la a da seamă de legile macroscopice observate. Pe de altă parte imposibilitatea de a fixa în acelaşi timp poziţia şi energia electronului, se exprimă în folosirea probabilităţii, la nivel elementar, necesitate pe care o exprimăm de obicei prin transformarea obiectului pe care îl aduce cu sine inevitabil intervenţia subiectului.

Găsim cu uşurinţă în ştiinţele sociale echivalentul folosirii metodice a probabilităţilor. Eliminarea accidentelor pentru a desprinde ansamblurile comportă raţionamente comparabile cu cele ale teoriei erorilor. Nu există motiv pentru ca, în interiorul unei regiuni, ceilalţi factori de variaţie să nu se compenseze (în exemplul sinuciderii).

Pe de altă parte, un anumit număr de probleme sociologice sînt comparabile cu cele pe care le întîlnesc biologii: plecînd de la rezultate numerice se ajunge la structura realului. În ambele cazuri, dificultatea majoră este aceeaşi: interpretarea statisticilor, dincolo de cifre înţelegerea fenomenelor. Am putea chiar să extindem comparaţia. Opoziţia dintre rezultatele lui Galton şi cele ale geneticienilor, efortul de a discerne acţiunea mediului (structură fortuită, pluralitate de cauze independente, izolată datorită descendenţelor pure) şi pe aceea a genelor (structură fortuită de tip mendelian) amintesc dificultăţile cu care se confruntă socio-

logii, pentru a conceptualiza covariaţiile observate şi a ţine seama de diversele influenţe.[1]

Fără îndoială, caracterul ansamblurilor rămîne, în ambele cazuri, diferit. Sociologul nu poate mai mult decît biologul să descopere o realitate colectivă (chiar aceea a unei compoziţii ereditare) pe baza cazurilor individuale. Dar această obligaţie metodică se combină, în cazul sociologului, cu natura specifică a faptelor, de unde rezultă semnificaţia particulară a statisticii în ştiinţele sociale, semnificaţie de altfel variabilă în funcţie de epoci şi colectivităţi: semnificaţie extremă în societăţile noastre de mase (cu dublul sens de societăţi foarte numeroase şi de societăţi în care indivizii sînt, în multe privinţe, uniformizaţi), semnificaţie minimală în societăţile şi sferele în care persoana intervine, persoana concretă şi incomparabilă.

Am trecut astfel de la capitolul al treilea la al patrulea, de vreme ce sociologul, asemenea biologului sau fizicianului, analizează relaţiile schimbătoare dintre microscopic şi macroscopic. Microscopicul este aici la nivelul observatorului care construieşte macroscopicul sau se supune puterii sale. De aceea, compararea teoriei atomice cu teoria economică este banală: comparaţie în mare parte inexactă. Nu numai că indivizii nu se ciocnesc la întîmplare ca atomii din gaze, nu numai că sînt traversaţi, asaltaţi de pasiuni colective, dar totodată, chiar şi de drept, chiar şi în simplificarea ideală, structura realului este alta. De-a lungul unor multiple ansambluri, relativ omogene, se propagă marile curente economice, preţurile sînt conducătoare pentru că de preţuri depinde profitul şi de profit întreprinderea, dar, în acest mecanism, tendinţele umane au un rol indispensabil.

Rămîne să descoperim echivalentul probabilităţii inductive: observăm, pare-se, două, inferenţa determinismului retrospectiv şi inducţia generalităţilor. Dar, de această dată, analogia ascunde o veritabilă opoziţie. Probabilitatea ţine mai puţin de extrapolarea, prin esenţă nesigură, a unei relaţii verificate decît de un fel de complexitate intrinsecă a realului. Evenimentul, anterior faptului construit, comportă o incertitudine pe care o restituie istoricul care se raportează la momentul deciziei. Această probabilitate derivă şi din antinomia dintre fragmentar şi global. Pentru a-i reda ulterior evenimentului propria sa calitate, trebuie ca, opunîndu-l

necesităţilor parţiale, să se marcheze acţiunea individului sau a momentului. Într-un alt mod, irealitatea relaţiilor necesare ne conduce la antiteza dintre parte şi întreg, deoarece, dacă raportul de cauzalitate nu coincide cu succesiunea observată decît pierzînd orice generalitate, înseamnă că constelaţiile în care se manifestă o regularitate sînt singulare şi că fiecare constelaţie aparţine unei totalităţi istorice, în acelaşi timp unică şi relativ unificată. Probabilitatea ar rezulta aşadar, aici, din contradicţia între *necesitatea decupajului* şi *imposibilitatea izolării*.

Antinomia căreia ne sustragem, fie slăbind legăturile pînă la probabilitate (cauza favorizează, face mai mult sau mai puţin probabil efectul), fie ridicîndu-ne, în organizarea termenilor, pînă la un nivel macroscopic, astfel încît particularităţile concrete să fie eliminate chiar din start şi ansamblurile să devină comparabile prin faptul de a fi definite numai prin trăsături generale. Ca urmare se regăsesc cele două opoziţii dintre general şi particular, dintre personal şi colectiv, solidare şi cu interesul şi cu realitatea istorice, opoziţii de drept şi de fapt distincte, dar a căror distincţie nu suprimă dependenţa. Ne întîlnim cu antiteza dintre fragmentar şi global, adică în ultimă analiză, cea dintre individ şi istorie. De aceea nu întîmplător ultima parte a acestei secţiuni s-a încheiat cu conceptul de *Vîclenie a Raţiunii*. Aşa cum studiul consacrat comprehensiunii s-a încheiat cu întrebarea dacă o conştiinţă este capabilă să cuprindă tot universul spiritual, aşa cum studiul consacrat cauzalităţii a ajuns la constatarea că probabilitatea se interesează de toate formulele cauzale, deoarece individul se străduieşte să înţeleagă un determinism macroscopic. Acelaşi decalaj de mărime (inversată) ce-l separă pe fizician de electron îl separă pe istoric de obiectul său. Pe măsură ce el se ridică mai sus, acesta din urmă reuşeşte mai greu să prindă realul. De altfel, poate că eşecul exprimă caracterul iluzoriu al tentativei. Pentru ca mişcările parţiale să sfîrşească prin a se compune într-o mişcare unică, n-ar trebui decît ca o viziune integrală sau o voinţă providenţială să dea realitate la ceea ce, pentru omul solitar, este doar proiectarea unui vis. Întregul ar deveni actual într-un spirit infinit.

LIMITELE SINTEZEI CAUZALE[a]

Ne este de-ajuns, pentru a încheia, să confruntăm rezultatele noastre cu ideile directoare indicate în *Introducere*. Intenţie a judecătorului şi intenţie a savantului, spuneam noi în primul rînd pentru a caracteriza cele două cercetări, axate una pe singular cealaltă pe general. Aceste două definiţii provizorii ies confirmate şi, în acelaşi timp, rectificate din analizele noastre. Confirmate, deoarece judecătorul, prin postulat, caută să impute faptul unui actor. Aşadar, în loc să examineze situaţia globală, el disociază antecedentele; în loc să admită necesitatea, el se interesează de moment şi reţine vinovatul, adică de o certitudine izolabilă fără de care faptul nu s-ar fi produs (aşa cum s-a produs). Dar această intenţie nu este doar a judecătorului, este şi a istoricului, care refuză să facă abstracţie de circumstanţele unice, este intenţia omului de acţiune care, din principiu, opune lucrurilor anonime puterea individului care prevede şi care vrea. În funcţie de cazuri, în funcţie de selecţie, vom vorbi mai precis despre judecător, despre istoric sau despre omul de acţiune. Ancheta judecătorului, cea care are ca obiect originile războiului, ancheta istoricului, cea care caută cauzele capitalismului *occidental*, ancheta omului de acţiune şi una şi cealaltă, şi de asemenea ancheta care se interesează de rolul comandanţilor, al accidentelor şi al coincidenţelor.

Totodată, analiza cauzelor naturale şi sociale, stabilirea statisticilor şi interpretarea lor, tot acest travaliu este foarte caracteristic savantului, preocupat de regularităţi şi de similitudini. Dar cum ar anticipa omul de acţiune consecinţele deciziilor sale, dacă nişte relaţii parţiale nu ar fixa efectele, cel puţin probabile, ale unui fapt generalizabil? Cum şi-ar formula judecătorul verdictul

dacă nu şi-ar imagina, în funcţie de regulile verificate, ceea ce s-ar fi întîmplat în ipoteza în care actorul incriminat ar fi acţionat altfel? Cum ar desprinde istoricul importanţa unui grup sau a unui element original, dacă ar fi incapabil să estimeze eficacitatea proprie celorlalte antecedente? Intenţia savantului nu este, prin urmare, străină istoricului şi omului de acţiune. Dar, noi am caracterizat-o ca fiind propriu-zis ştiinţifică, deoarece, dacă omul politic, în ultimă analiză, vrea să-şi calculeze opţiunea într-o situaţie fără echivalent, istoricul utilizează generalităţi, dar are în vedere evenimentul, devenirea sau totalitatea incomparabilă. Numai savantul, la rigoare, s-ar mulţumi cu regularităţi, chiar şi incerte, chiar şi dispersate, el s-ar resemna să traseze limitele cunoaşterii, în punctul în care expiră validitatea legilor.

Dar, în realitate, dacă omul de acţiune se mulţumeşte cu aceste două categorii de rezultate, combinate, dar nu unificate, istoricul şi savantul interpretează întotdeauna o orientare subiectivă şi decizorie a cercetării în sensul unei filozofii materiale a istoriei. Reflecţia înlătură cu uşurinţă această confuzie, dar aceasta, atîta timp cît n-am înţeles de ce o ştiinţă exclusiv cauzală este imposibilă, decurge din dialectica însăşi a gîndirii: pentru a organiza evenimente şi regularităţi unele în funcţie de celelalte şi într-o ordine globală, în absenţa sistematizării obiective, orice ştiinţă istorică devine filozofică, şi de aceea intenţia filozofului nu se juxtapune celor două anchete analitice, ci le depăşeşte şi încearcă să le reconcilieze.

Totodată se găsesc precizate limitele şi ale gîndirii cauzale, şi ale obiectivităţii acesteia. Am arătat exact care sînt demersurile *libere* care făceau ca stabilirea unei cauzalităţi istorice sau sociologice să se supună numai legilor logicii şi ale probabilităţii. În acelaşi timp, am arătat care era întinderea extremă a determinismului retrospectiv şi fragmentar. Dar *limitele cauzalităţii dau seamă de limitele obiectivităţii.* Deoarece nici o ştiinţă cauzală n-ar putea nici să sesizeze ansamblul, nici să se aplice unei deveniri integrale, trebuie într-adevăr ca *organizarea experienţei*, anterioară verificării constanţelor, *construcţia conceptuală*, inseparabilă de studiul macroscopic, *sinteza rezultatelor incoerente*, inevitabilă în orice relatare continuă, în orice teorie a societăţii, să aibă alte norme, să se supună altor principii. Determinismul istoric este ipotetic obiectiv deoarece nu cuprinde decît o porţiune a realului şi nu ar putea întîlni, nici chiar înaintînd la infinit, obiectul total.[1]

SECŢIUNEA a IV-a

ISTORIE ŞI ADEVĂR

Antiteza dintre cei doi termeni *istorie* şi *adevăr* constituie tema unică a acestei ultime secţiuni.

Reluăm mai întîi întrebarea noastră fundamentală: pînă în care punct reuşim să sesizăm obiectiv trecutul? Dar, inevitabil, apar noi întrebări. Am arătat, referitor la istoriile parţiale, că devenirea reală o domină pe cea a retrospecţiei: aşadar pe prima ar trebui să o determinăm printr-o teorie a universului spiritual. Dacă ne limităm, aşa cum o vom face, la istoria generală, rămîne de precizat natura presupunerilor ştiinţei şi ritmul după care ele se transformă. Or, teoria istoriei se confundă cu o teorie a omului, adică cu o filozofie. Istoria şi filozofia ar fi inseparabile sub două aspecte: pe de o parte evoluţia interpretărilor istorice ar fi subordonate aceleia a filozofiilor, pe de altă parte transformările societăţilor ar determina concepţiile asupra lumii, în acelaşi timp cauze şi parţial obiecte ale acestora.

În prima parte, vom pune laolaltă rezultatele studiilor noastre precedente pentru a marca limitele obiectivităţii istorice. În cea de-a doua, vom expune şi vom discuta doctrina relativismului, în particular ne vom strădui să precizăm, pentru filozofiile istoriei, sensul şi limitele relativităţii. În ultima parte, vom examina semnificaţia faptului însuşi că omul are o istorie, astfel încît să desprindem concluziile antropologice pe care le implică cercetarea noastră şi întrebările cu care ea se încheie*.

---

* Toată această secţiune nu este decît o schiţă. Ea indică problemele şi sugerează soluţii. Pentru a le aprofunda pe unele, pentru a le demonstra pe celelalte, ar trebui să ieşim din cadrul pe care ni l-am trasat, să readucem aceste reflecţii la origine (situaţie istorică), să le prelungim către scopul lor (o concepţie filozofică asupra existenţei).

PARTEA ÎNTÎI

LIMITELE OBIECTIVITĂŢII ISTORICE[a]

Ne propunem, în această *parte*, să răspundem la întrebarea pe care am pus-o, aceea referitoare la obiectivitatea cunoaşterii istorice. Întrucît rezultatele pe care urmează să le desprindem sînt, ca să spunem aşa, dispersate sau implicite în paginile precedente, trebuie să punem laolaltă şi să coordonăm studiile anterioare.

Ultimele două secţiuni au rămas independente una de alta. Am observat, în repetate rînduri, colaborarea necesară a două procedee, dar, de drept, alternativa a rămas valabilă: sau istoria înlănţuie evenimentele şi ideile conform logicii imanente realului, sau elaborează relaţii cauzale conform regularităţii consecuţiilor, fără să ţină seama de inteligibilitatea voinţelor umane. Abandonăm acum analiza. Încercăm să interpretăm ansamblul construcţiei şi al relatării istorice.

Se cuvine aşadar, înainte de toate, să comparăm comprehensiunea şi cauzalitatea: cum se organizează raporturile comprehensive şi determinismul fragmentar? Abia după aceea, vom putea marca limitele obiectivităţii istorice, aşa cum le-am marcat, mai sus, pe cele ale comprehensiunii şi ale cauzalităţii.

Planul acestei părţi este deja trasat. Confruntarea formală, apoi materială, a celor două metode va constitui obiectul primelor două capitole, în următoarele două, vom încerca să marcăm limitele obiectivităţii şi ale solidarităţii dintre ştiinţă şi filozofie.

I

Comprehensiune şi cauzalitate

Confruntarea celor două secţiuni precedente pune numeroase probleme. *Problema de fapt*: cum se completează şi se combină comprehensiunea şi cauzalitatea? *Problema logică*: o relaţie comprehensivă are nevoie, pentru a dobîndi atestare ştiinţifică, de o verificare cauzală? *Problema filozofică*: istoricul sau sociologul care încearcă să stabilească legături de cauzalitate tratează datele istorice ca şi cum ar fi opace la inteligenţă. În aceste condiţii, oare cauzalitatea nu are funcţia de a interveni, cînd comprehensiunea şi-a epuizat resursele, cînd devenirea umană seamănă cu un determinism fizic sau cu o evoluţie biologică? Cu alte cuvinte, care este locul raţionalităţii şi al necesităţii în structura lumii istorice?

În acest capitol, examinăm doar primele două probleme. Ne vom strădui să aducem la lumină independenţa şi coeziunea celor două metode, în plan teoretic şi, în acelaşi timp, în plan practic.

*

Vom lua ca punct de plecare ideea, adeseori indicată de Max Weber, a legăturii dintre cauzalitate şi comprehensiune. Această afirmaţie pare să contrazică teza pe care am susţinut-o cînd am studiat comprehensiunea fără să facem apel la alte procedee. Dacă orice relaţie trebuie să fie în acelaşi timp *sinnadäquat* şi *kausaladäquat*, conformă şi unei logici (psihologice sau spirituale), şi unei regularităţi observate, nici o propoziţie n-ar avea drept de cetate în ştiinţă, datorită simplului fapt că ar fi inteligibilă.[1]

După exemplele lui Weber, verificarea cauzală ar avea trei funcţii diferite.[2] Ea ar trebui să facă riguroasă trecerea de la tip la caz particular, de la raţional la real, de la pluralitatea interpre-

tărilor verosimile la unitatea interpretării adevărate. Să reamintim exemplele pe care le-am indicat deja în altă parte: resentimentul conduce la deprecierea valorilor superioare, o morală ca cea a creştinismului *poate* deci să fie explicată prin dizgraţia celor slabi sau a sclavilor. Dar, pentru a ajunge de la raportul psihologic la succesiunea istorică, trebuie un travaliu de probă care ar fi exterior metodei comprehensive. Pe de altă parte, o conduită ca aceea a subiecţilor economici care se debarasează de moneda proastă şi o păstrează pe cea bună, este prin ea însăşi rezonabilă, legea teoretică satisface pe deplin spiritul savantului, dar ea trebuie să fie în acord cu acţiunea efectivă a oamenilor. Mai general, toate covariaţiile statistice cer o comprehensiune, toate comprehensiunile o confirmare statistică. În fine, interpretările pe care le dă un observator actelor celuilalt nu scapă unui fel de echivoc esenţial: într-o anumită situaţie, două persoane nu acţionează în acelaşi mod, nici aceeaşi persoană nu acţionează în acelaşi mod în două momente ale vieţii sale, multiple impulsuri se luptă mereu în sufletul fiecăruia. Se pare că pentru a depăşi această incertitudine, Weber concepea necesitatea unei demonstraţii care ar ignora verosimilitatea, ar observa faptele, ar calcula probabilităţile.

Ca întotdeauna, exemplele pe care le dă Weber ilustrează dificultăţi autentice. Dar, logic, acestea sînt incomparabile între ele, şi o deosebire fundamentală nu este făcută.

Este adevărat că adeseori istoricul ezită între mai multe interpretări, în aparenţă la fel de plauzibile. Iată un caracter specific al ştiinţelor umaniste care atrage după sine, în cazul metodologiei, consecinţe importante (în particular, pluralitatea teoriilor economice cere o decizie). Dar verificarea ce autorizează opţiunea nu se confundă întotdeauna cu o analiză cauzală.

Sau este vorba de explicarea unei succesiuni singulare, şi atunci istoricul se străduieşte să dovedească faptul că interpretarea sa este pusă de acord cu documentele. Adevărul propoziţiei se rezumă la conformitatea relatării cu evenimentele. Sau este vorba de o relaţie generală, şi atunci intervine cauzalitatea, dar cu unicul scop de a confirma regularitatea (statistica este suficientă în cazul covariaţiilor din interiorul unei societăţi date, comparaţiile metodice se impun în cazul consecuţiilor, frecvente sau necesare, de o mai mare generalitate). Cu alte cuvinte, corespondenţa cu faptele rămîne indispensabilă pentru orice judecată ştiinţifică,

deoarece ea constituie principiul şi garanţia adevărului. Metoda cauzală este indispensabilă atunci cînd sociologul pretinde că stabileşte reguli sau legi.

Să reluăm primul exemplu, trecerea de la tipul psihologic la cazul isoric. Oare este exactă afirmaţia că istoricul urmează această cale deductivă? Practic, el reconstruieşte ceea ce s-a întîmplat, încearcă să înţeleagă conştiinţa actorilor şi se ridică spre tip pe măsură ce interpretarea, desprinsă din documente, se simplifică şi are în vedere motivele cele mai frecvente sau cele mai caracteristice. Din acel moment aceasta, elaborată progresiv, nu mai trebuie să fie verificată posterior, ea posedă imediat validitatea pe care este susceptibilă să o dobîndească, deşi nu suprimă niciodată echivocul în ceea ce priveşte comprehensiunea existenţelor omeneşti.

Istoricul caută uneori un adevăr de altă natură: el vrea să demonstreze că mobilul eficace a fost într-adevăr acela pe care-l indică (pentru o conduită individuală), caz în care el va proceda conform schemei cauzalităţii istorice, va cîntări importanţa diverselor antecedente etc. Sau, devenit sociolog, va încerca să stabilească o propoziţie generală, de exemplu, clasele inferioare au o afinitate deosebită pentru cutare fel de metafizică, cei oprimaţi aderă din resentiment la doctrinele democratice. Verificarea constanţei succesiunii sau a legăturii dintre doi termeni se va face printr-o serie de apropieri.

Weber ar fi comis, aşadar, o dublă eroare. El ar fi deosebit în mod eronat propoziţiile comprehensive, care au drept caracteristică şi scop să interpreteze ceea ce a fost, şi judecăţile de cauzalitate care implică o generalitate cel puţin virtuală. Pe de altă parte, el ar fi răsturnat ordinea demersurilor ştiinţifice: istoricul nu merge de la tip la particular, el extrage din fapte (sau din documente) tipul care corespunde conduitei individuale sau colective şi care, considerat ca o interpretare comprehensivă, nu necesită altă dovadă.

Aceste distincţii, oricît ar fi de abstracte, au o însemnătate reală. Să examinăm, de exemplu, chiar demersul lui Weber în ceea ce priveşte spiritul protestant şi capitalismul. Discuţiile provocate de această ipoteză celebră sînt adeseori lipsite de claritate pentru că nu discernem cele trei momente ale demersului. Weber reconstruieşte mai întîi, de o manieră inteligibilă, spiritul capitalist şi

spiritul protestant. Tipul ideal pe care-l utilizează accentuează caracterele originale ale capitalismului *occidental* în opoziţie cu celelalte forme ale capitalismului. Alegere liberă a unui concept, substitut al unui concept de esenţă, care reprezintă un individ istoric şi pune în termeni clari *una* dintre problemele de cauzalitate pe care le sugerează totalitatea complexă. Totodată Weber, plecînd de la anumite credinţe teologice, face comprehensibil un mod de viaţă şi de gîndire. Aceste două interpretări sînt valabile ca atare, chiar dacă facem abstracţie de orice determinism. Ele sînt adevărate în măsura în care sînt conforme cu faptele; este important ca consecinţe de la teologie la viaţă să fi fost efectiv trase de protestanţi, este important ca acele caracteristici majore ale capitalismului, izolate de Weber, să permită recompunerea, în ansamblul său, a capitalismului ca atare.

Pe de altă parte, Weber încearcă să stabilească două propoziţii cauzale: convingerile religioase au determinat conduita protestanţilor, iar aceasta (prim urmare, indirect, convingerile) a exercitat o acţiune asupra formării capitalismului. Pentru a o demonstra pe prima, el procedează prin raţionament şi comparaţie: cu toate că situaţiile încă nu erau capitaliste, indivizii erau deja. Grupurile protestante nu aveau în comun decît etica, ea singură dă seamă de faptul că au acţionat în acelaşi sens. Pe de altă parte, prin studierea altor civilizaţii, el a vrut să demonstreze că, pentru a se dezvolta, capitalismul avea nevoie de anumite condiţii spirituale. Criticile cele mai vehemente au ca obiect aceste două demonstraţii, interpretarea spiritului protestant şi cea a spiritului capitalist (a rudeniei lor) subzistînd în orice împrejurare. Chiar dacă conduita capitalistă a protestanţilor se explică prin alte cauze, vom recunoaşte o influenţă cel puţin posibilă a moralei şi religiei. În fine, presupunînd că negăm această ultimă afirmaţie, este adevărat că unii protestanţi şi-au gîndit sau şi-au justificat astfel existenţa; or, scopul suprem al istoricului nu este oare acela de a înţelege universurile în care au trăit oamenii din trecut?

Weber ar fi admis fără îndoială aceste distincţii, dar ar fi adăugat că această comprehensiune sau interpretare conceptuală pregăteşte ştiinţa autentică, care este întotdeauna şi mai presus de orice cauzală. Primul demers i se pare alterat de o subiectivitate inevitabilă şi legitimă, dar, în opinia sa, exclus de cunoaşterea pozitivă. Or, această soluţie ni se pare în acelaşi timp fictivă şi inexactă. În exemplul precedent, cauzalitatea succedă compre-

hensiunii, una pune întrebările subiective, cealaltă furnizează răspunsurile obiective. Dar comprehensiunea, dacă servește uneori la introducerea cercetării determinismului, nu este mai puțin autonomă atunci cînd se limitează la restituirea evenimentelor sau la relatarea succesiunii faptelor; singulară, ea nu-și împrumută nicidecum validitatea de la verificarea cauzală. Deci, sau este prin ea însăși obiectivă, sau depinde în totalitate de această decizie pe care Weber se străduia inițial să o respingă. Ea și-ar comunica subiectivitatea cauzalității, deși n-ar primi din partea ei o totală obiectivitate. Într-adevăr, raporturile stabilite depind de noțiunile utilizate, de decupajele practicate, care, conform anumitor regularități, nu suprimă posibilitatea altor raporturi și a altor interpretări. Soluția logică a lui Weber este așadar valabilă numai în cazurile în care analiza cauzală este exterioară interpretării conceptuale, ea nu este valabilă nici pentru comprehensiunea autonomă, nici pentru sinteza comprehensiunii și a cauzalității. Am arătat această autonomie, ne rămîne să descriem sinteza.

*

Nu trebuie să enumerăm toate formele de explicație istorică pe care nu le epuizează antiteza comprehensiune–cauzalitate, care indică mai degrabă cele două modalități posibile ale oricărei explicații. Ne vom limita la a descrie, mai ales teoretic, colaborarea dintre cele două procedee, în istorie și în științele sociale.

În primul volum al lucrării sale *Histoire de la Révolution française*, Mathiez nu folosește cuvîntul cauză decît o singură dată, în legătură cu căderea asignatelor.[1] Deprecierea, cu toate că a fost declanșată de măsuri adoptate cu bună știință (emisiuni excesive), cu toate că se limitează la un curent de opinie (pierderea încrederii), provine dintr-un mecanism complex, comandat de forțe anonime care își au obîrșia în reacții și relații sociale, în același timp previzibile și neintenționale. Confirmare a interpretării pe care am dat-o determinismului și care rămîne valabilă pentru cauzalitatea specific istorică, singulară și elementară.

Cînd un act surprinde pentru că pare neadaptat la împrejurări sau nou în raport cu trecutul (al mediului și al persoanei), istoricul are tendința de a se raporta la momentul deciziei pentru a reface din nou, cu actorul însuși, saltul de la posibil la real. Chiar și în

acest caz, contemporan şi confident al eroilor săi, el marchează deja transcendenţa progresivă a devenirii la indivizi: multă vreme nesigur, deschis către un alt viitor, destinul pare, de la o anumită dată, fixat.

În ştiinţele sociale, cele două procedee nu se completează, ele colaborează continuu, după schema indicată de Weber. Dar, şi aici, ordinea în care ele se succed este decisivă. Atîta timp cît ne străduim să verificăm construcţii raţionale, nu o rupem cu evidenţele vieţii cotidiene. Arătăm decalajul dintre tipul ideal şi concret, fără a ajunge la alegerea vreunei scheme, deoarece acceptăm din start că realitatea nu le corespunde exact. Dimpotrivă, savantul, care interoghează datele fără prejudecăţi, reuşeşte să stabilească relaţii pe care n-ar fi putut să le anticipeze, deşi, ulterior, poate să le explice din punct de vedere psihologic. El are posibilitatea de a opera o discriminare între ipotezele teoretice, chiar dacă este necesar să demonstreze prin raţionament raţionalitatea determinismului din care a extras fapte. Pentru a nu lua decît exemple deja analizate, să menţionăm sinuciderea în rîndurile militarilor, fenomen pe cît de uşor inteligibil pe atît de greu previzibil, şi practica lui Simiand, mergînd de la experienţa statistică la elaborarea conceptuală.

Într-o introducere în ştiinţele sociale, această din urmă funcţie a cauzalităţii ar trebui aşezată în prim-plan. În istorie, ea apare mai puţin, pentru că determinismele parţiale se inserează în mişcarea de ansamblu şi rămîn subordonate comprehensiunii. Totodată, istoricul, întrucît se străduieşte să adere la viaţă, utilizează în general puţin abstracţiile sociologice. El se mărgineşte să urmărească evenimentele, să simpatizeze cu conştiinţele şi, prin alegerea şi organizarea datelor, să confere inteligibilitate existenţelor şi destinelor. Cînd dispare acţiunea cu posibilităţile ei, cînd regularităţile macroscopice sînt neglijate exclusiv în avantajul indivizilor, analiza cauzelor nu-şi mai are raţiunea de a fi: lucrurile s-au petrecut astfel, oamenii au fost aşa, spiritul găseşte satisfacţie în contemplare sau în participare, tot atît de indiferent faţă de incertitudinea a ceea ce va fi cît şi faţă de fatalitatea a ceea ce a fost. Prin urmare, concepem o istorie comprehensivă; mai greu, în schimb, o ştiinţă socială exclusiv cauzală. O dată covariaţiile demonstrate, rămîne totuşi să le interpretăm, interpretare de la care sociologul cel mai pozitiv, cel mai fidel

regulilor lui Durkheim, nu se sustrage niciodată. În lucrarea lui Simiand, observăm cu o deosebită claritate unitatea finală a celor două metode. Cauzalitatea bazată pe experimentarea statistică, psihologia obiectivă extrasă din conduite se combină atît de intim încît rînd pe rînd tendinţele umane şi rezervele metalice apar ca fiind adevăratele cauze. În realitate, şi unele şi celelalte sînt determinante, economia modernă dezvăluie această structură originală: oamenii sînt supuşi legii lucrurilor, deoarece cantitatea de monedă, prin intermediul preţurilor (şi, în particular, al preţurilor mondiale), comandă ritmul activităţii, dar oamenii sînt cei care, prin reacţia lor la situaţii, creează această istorie pe care nici n-o înţeleg, nici n-o acceptă.

*

Acest ultim exemplu ne arată la ce concluzie ajunge confruntarea formală, la ce întrebare conduce. Se spune adeseori că istoricul, spre deosebire de ceilalţi savanţi, are în vedere un tip particular de cauze — motivele sau mobilurile. Formule care ni se par inexacte, deoarece istoricul, cînd încearcă să stabilească nişte cauze, trece în revistă antecedente, lucruri şi instituiri, dar şi intenţii ale conducătorilor sau pasiuni ale maselor. Este însă adevărat că urmăreşte întotdeauna înţelegerea mecanismului psihologic prin intermediul căruia s-a exercitat acţiunea cauzelor. Dacă această curiozitate n-ar exista, dacă cei vii nu s-ar mai interesa de cei morţi, istoria ar deveni asemănătoare cu aceea a astrelor sau a animalelor: plecînd de la urme sau de la consecinţe, am încerca să conchidem asupra realităţii fugitive a unei naturi dispărute.

Pe de altă parte, în exemplul economiei, cuprindem în acelaşi timp oamenii şi mediul lor. *Structura* unui ansamblu autorizează o comprehensiune totală. Or, ambiţia istoricului nu este aceea de a sesiza structura totalităţii istorice? Întrebarea pe care am anunţat-o de mai multe ori apare din nou. Combinarea în real a relaţiilor necesare şi a conduitelor inteligibile, colaborarea dintre comprehensiune şi cauzalitate, ne permit oare să depăşim pluralitatea raţionalizărilor retrospective şi determinismele fragmentare?

II

Structura lumii istorice
(Pluralitate şi totalitate)

Am observat, în secţiunea a doua, că martori, actori şi istorici elaborează pentru aceleaşi evenimente interpretări diferite. Pentru a evita relatările multiple, încercăm să stabilim raporturi necesare. Dar necesitatea parţială, la rîndul său, ne lasă în prezenţa unor retrospecţii diverse. Or, în mod constant, noi am păstrat ipoteza conform căreia determinismul global nu ar fi o construcţie savantă, ci legea istoriei. Oare concluzia noastră, în acest caz, nu ar fi readusă în discuţie?

Vom încerca să demonstrăm că nici o metodă, sintetică sau dialectică, nu rezolvă pluralitatea în unitate. Atît în fapte cît şi în realitatea totală compusă în acelaşi timp din fapte şi din idei, istoricul descoperă o multitudine, imagine a complexităţii, şi a naturii umane, şi a lumii istorice.

*

Am folosit deja termenul de structură în legătură cu viaţa economică. Dincolo de simplificările pe care le sugerează comparaţia cu structura atomică a gazelor, am notat un anumit număr de trăsături caracteristice. În primul rînd, indivizii se găsesc în situaţii care se reproduc cu regularitate, o regularitate ce ţine de două împrejurări: succesiunea de acţiuni şi de reacţii care readuce condiţiile iniţiale, pe de altă parte, tot atît de importantă ca această autoreglare, eficacitatea ansamblurilor, şi anume subordonarea pieţelor restrînse pieţelor mai largi şi influenţa predominantă a unor preţuri şi a unor factori (monetari). În al doilea rînd, impulsurile umane sînt reduse, dacă nu la unitatea unei tendinţe exclusive, măcar la un număr restrîns de tendinţe ierarhizate şi observabile din exterior (în măsura în care psihologia diferitelor grupuri sociale intervine, ea diminuează sau suprimă regularitatea ciclurilor, sporeşte singularitatea fiecăruia). Oare este de conceput ca ansamblul societăţii să prezinte o astfel de structură?

Desigur, nu este imposibil să descriem static o astfel de societate capitalistă, dar această descriere se aplică fie societăţii ideale,

fie este echivalentul unei secţiuni transversale. Ea arată cum o anumită societate tinde să se menţină, să se autoreproducă. Întrucît, în regimul capitalist, locul în procesul de producţie determină în mare măsură nivelul social şi deosebirea dintre clase, indirect modurile de viaţă şi de gîndire sau structurile politice decurg din organizarea economică. Dar, în descrierea unui mod de viaţă, trebuie să ţinem cont de preferinţe sau de judecăţi de valoare, ireductibile la un determinism material, *a fortiori* dacă examinăm transformarea progresivă a raporturilor sociale.

Or, şi aici este esenţialul, nici o societate totală, nici o devenire n-ar putea comporta o structură comparabilă cu cea a economiei. Nu găsim echivalentul preţurilor directoare, ansamblurile sînt aici *rezumate* sau *sume*, nu există regularitate care să readucă aceleaşi situaţii, nici simplificare a tendinţelor umane: reacţiile politice variază o dată cu tradiţiile sau stările de spirit ale popoarelor. Mase şi indivizi se angajează în decizii, iar opţiunea pentru o facţiune sau pentru o alta, deşi mobilul poate părea primitiv, creează o marjă de indeterminare. Ca urmare, istoria globală nu cunoaşte nici cicluri, nici mişcare seculară. Sau, cel puţin, acestea sînt conforme cu modelul economic, ele nu opresc anticipat urmările accidentelor. Structura lumii istorice este aceea a determinismului. Nu mai mult decît cauzele, forţele istorice nu ar putea fi readuse la unitatea unei instituiri sau la primatul unui mobil.

Adoptăm astfel teza subiectivistă împotriva obiectivismului? Acesta implică faptul că mediul îi determină pe oameni sau că reacţia acestora este univocă şi previzibilă. Aceste condiţii sînt date în anumite sectoare ale societăţii, dar nu în întreaga existenţă (nu mai mult în existenţa individuală decît în existenţa colectivă). Nici realitatea ansamblurilor parţiale, nici obiectivitatea unor determinisme fragmentare nu exclud incoerenţa faptelor fragmentare şi incertitudinea întregului.

Ajungem la rezultate analoage dacă reluăm cealaltă problemă a structurii, cea referitoare la raportul dintre idei şi real. Am analizat mai întîi pluralitatea sistemelor de interpretare, ceea ce ne-a condus la două concluzii filozofice (lăsăm deoparte consecinţele metodologice). Valorile spirituale sînt, *ca atare*, transcendente originii lor şi oricărei realităţi. Spiritul este putere de creaţie şi nu simplă reflectare a lumii sau expresie a unor forţe iraţionale. Dar am lăsat dinadins deoparte posibilităţile explicaţiei cauzale. În-

tr-adevăr, nici una dintre remarcile precedente nu ne permite să remarcăm anticipat o limită pentru influența unei epoci sau a unei societăți asupra unei opere. Obiectivată, luată ca o serie de stări psihologice, aceasta poate fi raportată la cauze externe, fără să putem afirma existența unei reminiscențe neexplicate. Dar această determinare, *integrală pe un anumit plan*, nu compromite semnificațiile intrinseci, pentru că le ignoră.

Prin urmare, am renunța la cele două formule ale lui Scheler, atît la independența *So-Sein*-ului cît și la neputința ideilor, interpretări metafizice ale unui fapt în același timp mai complex și mai simplu. Nu există acte pure, realmente separabile de durata trăită, ci, în măsura în care *intențiile* se supun legilor unei logici specifice, ele sînt, de drept, autonome (iar conținuturile lor sînt la fel pentru cel care le are din nou). Pluralitatea universurilor create, dualitatea dintre psihologic și spiritual nu contrazic extinderea nedefinită a cercetării istorice, chiar dacă ar fi cauzală.

Tot astfel, ideea este prin ea însăși neputincioasă, afirmație care nu reprezintă o propoziție de fapt, ci o simplă identitate. Un adevăr la care nu aderăm este van, devenit o convingere, individuală sau colectivă, el este, ca orice realitate umană, o forță istorică. Este inutil, imposibil să-i estimăm anticipat eficacitatea. Nu numai pentru că o asemenea chestiune nu comportă o soluție generală, ci și pentru că este greșit formulată și disociază termeni inseparabili.

Nu există interes care să nu se deghizeze în idee sau să nu se justifice, nu există pasiune care să nu-și atribuie un scop ideal sau istoricește necesar. Dacă formulăm reguli, vom constata inevitabil că, în mare, sentimentele mai mult decît rațiunea, mediul mai mult decît dorințele oamenilor, comandă devenirea istorică. Dar asemenea generalități sînt pe cît de incontestabile pe atît de inutile. Pentru a aprecia cu adevărat influența ideilor, ar trebui, într-un caz anumit, să măsurăm distanța dintre ceea ce a realizat o mișcare istorică și ceea ce ar fi realizat dacă ar fi fost inspirată de o altă ideologie. Sau totuși ar trebui să izolăm consecințele unei idei pure sau ale unui raționament (de exemplu, în ce măsură teoriile despre mîntuire au dictat, independent de împrejurările și de stările psihologice, o anumită conduită?). Într-un cuvînt, am regăsit probleme de cauzalitate istorică, ce comportă soluții întotdeauna particulare și întotdeauna probabile.

Încă o dată ajungem la pluralitate, pluralitate a universurilor spirituale, a forțelor ideale ca și a forțelor reale. Pluralitate dialectică dacă vrem: între situațiile și dorințele umane, între realitate și idee se stabilește prin acțiune reciprocă un fel de solidaritate, asimilabilă nu unui determinism brut sau unei reproduceri sterile, ci reacției creatoare a unei ființe conștiente.

*

Această structură cere calificativul *dialectic*, și într-un alt sens: dispersarea nu exclude unitatea, nici discontinuitatea totalizărilor (echivoce).

Fragmentarea determinismului are ca explicație, formal, contradicția dintre sistem și analiză (care este esențială oricărei gîndiri cauzale), material imposibilitatea de a opri urmările unui accident sau de a compune mișcările istorice. Dar pe de altă parte, orice societate prezintă cel puțin unitatea interacțiunilor dintre grupuri și instituiri, a ordinii și a autorității care se impun întregii vieți colective, și a evoluției pe care o are o națiune sau o civilizație. Realitatea este așadar întotdeauna totală, deoarece, în fiecare clipă și pe termen lung, ea dezvăluie o organizare singulară, dă loc la observații globale și totuși scapă unei sinteze unice.

În planul ideilor, observăm o opoziție asemănătoare între unitatea omului și autonomia universurilor spirituale. O *teorie* concretă a unei istorii speciale ar arăta în ce măsură omul se angajează total într-o activitate fragmentară. Oare este adevărat că, pentru știință, totul se petrece ca și cînd (după expresia lui Dilthey) ansamblul cunoașterii s-ar fi separat de ansamblul vital, ca și cînd subiectul s-ar confunda cu eul transcendental[1]? Influențele exterioare favorizează sau frînează progresul, ele orientează curiozitatea, la rigoare sugerează anumite concepte, anumite reprezentări împrumutate din viața colectivă, ele nu modifică rezultatele însești. Dimpotrivă, conținutul unei opere de artă este fără îndoială inseparabil de mijloacele tehnice, de organizarea socială, de intenția omului și a artizanului, el este esențialmente istoric nu pentru că a survenit în timp, ci pentru că exprimă ființe istorice și se adresează lor.

Dialectica pluralității și totalității se regăsește în cele din urmă dacă examinăm, la un individ sau la o societate, ansamblul ope-

relor sau al vieții: stilul unic pe care-l conservă o persoană de-a lungul întregii existențe, sufletul singular al popoarelor capabile să reziste, dar nu să se reînnoiască, motivul unic al fiecărei epoci pe care Dilthey se străduia să-l sesizeze dintre cele mai variate activități și creații, toate aceste unități au în comun realitatea lor incontestabilă și, în același timp, nedeterminată.[1] Pentru contemporani, ele sînt fragmentare și, dacă istoricul este capabil să le desăvîrșească, el trebuie să justifice totuși această transfigurare retrospectivă.

Înțelegem că, în funcție de epoci și de structuri sociale, pluralitatea și totalitatea se compun altfel. O societate, în totalitate raționalizată conform ideii lui Cournot, autoritar dirijată conform schemei marxiste, ar rezolva sau măcar ar reduce incoerența procesului istoric.[2] O societate totalitară în care artele, științele și religiile ar fi autentic integrate în concepția despre lume național-socialistă sau în materialismul dialectic ar extinde și ar confirma coerența culturilor. Nici într-un caz, nici în celălalt natura unității ultime nu ar fi transformată, deoarece ea s-ar confunda mereu cu existența trăită și gîndită, adică cu încadrarea într-un sistem a tuturor activităților, de la muncă pînă la religie.

*

Această opoziție dintre pluralitate și unități complexe este la fel de hotărîtoare ca cea dintre hazarduri și regularități, dintre devenire și evoluție: toate trei reunite definesc structura istoriei umane. Ultima corespunde dublului efort către adevăr și către înțelegerea umanităților singulare; cea pe care am desprins-o din doctrina lui Cournot și am regăsit-o în studiul cauzalității, exprimă două dintre caracteristicile fundamentale ale realității în care intervine omul de acțiune. Cît despre cea pe care tocmai am scos-o în evidență, ea precizează condițiile deciziei politice. Nici o doctrină, de fapt, nu este mai primejdios de utopică decît cea care reunește elemente rezonabile: ne arogăm dreptul de a alcătui liber o societate ideală cu fragmente împrumutate din regimurile cele mai diverse, nu vrem să vedem că fiecare ordine socială are gloriile și servituțile ei, și că volens-nolens alegem întotdeauna un întreg. Invers, gîndirea globală care ar pretinde că reduce o întreagă societate la un principiu unic, ar cădea într-un fanatism și mai redutabil.

Pentru istoric, această opoziție nu este mai puțin importantă. Nu numai pentru că el încearcă să analizeze organizările originale ale diverselor civilizații, ci pentru că ansamblurile concrete marchează limitele abstracțiilor și ale generalizărilor legitime și fecunde. În măsura în care sistemul capitalist este incomparabil cu oricare altă economie, inteligența sistemului are mai multă însemnătate decît propozițiile formale care pretind să se aplice fără limită de timp, nici de spațiu.

Într-o lucrare de metodologie aplicată, ar trebui să extindem acest studiu. Aici ne vom limita, pentru a încheia, la o remarcă filozofică. Descrierea noastră ajunge, într-un anumit sens, la o teorie materială. Complexitatea lumii istorice corespunde unei antropologii pluraliste. Fiecare totalitate este opera imperfectă (perfectă retrospectiv) a unei umanități, unitatea deplină echivalează cu un scop situat la infinit: totalitatea ce ar fi adoptată de filozof dacă omul și-ar fi epuizat istoria, dacă ar fi încetat să creeze și să se re-creeze pe sine.[1]

III

Devenire și existență[a]

Putem înțelege în trei sensuri diferite noțiunea de *limite ale obiectivității*. Sau dincolo de o anumită extindere propozițiile științifice încetează de a fi valabile pentru toți; sau ele sînt ipotetic obiective, subordonate unei selecții arbitrare, dar verificate de experiență; sau, în fine, orice istorie este în același timp obiectivă și subiectivă, conform regulilor logicii și probabilității, dar orientată într-o perspectivă care este aceea a unui individ sau a unei epoci și care, în această calitate, nu s-ar putea impune în mod universal. Cu alte cuvinte: în ce moment se sfîrșește știința? Plecînd de la care punct se detașează ea de deciziile exterioare cunoașterii pozitive? Cum se combină presupunerile și cercetarea empirică?

Se pare că, pe parcursul expunerii noastre, am sugerat, ici-colo, și una și cealaltă dintre aceste concluzii. Care, în ultimă analiză, este adevărată? Pot avea oare simultan un anumit adevăr?

*

Să reluăm ca punct de plecare un act uman și cele două experiențe, reciproce și incomplete, ale actorului și spectatorului. Pri-

mele relatări sînt, într-adevăr, cele ale martorilor sau ale celor interesaţi. Cezar a fost primul istoric al războiului cu galii, memoriile contemporanilor au meritul inestimabil de a ne prezenta direct oamenii şi lucrurile, aşa cum au fost observate şi apreciate imediat. Aceste mărturii, mai vii, sînt de asemenea mai parţiale, în general, decît cele ale cronicarilor sau istoricilor. Ele tind fie spre anecdotă, fie spre apologie sau legendă. Comandantul care-şi povesteşte campaniile ascunde, poate, un fel de cochetărie: intenţia de apologie, oricît de discretă ar fi, chiar dacă toate faptele materiale sînt exacte, nu îi compromite mai puţin fidelitatea interpretării. Cît despre cei care au fost mai mereu în preajma celebrităţilor, ei au meritul de a apropia de noi personajele istorice, cristalizate în rolul lor, şi inconvenientul de a arăta îndeosebi reversul medaliei. Celebritatea a fost un individ ca oricare altul în cea mai mare parte a existenţei sale. Fiecare decizie a sa a fost luată în circumstanţe precise şi decelăm cu uşurinţă influenţa motivelor personale. Alunecăm de la luciditatea psihologică la gustul anecdotei, căutăm să îndepărtăm miturile, să restituim situaţiile în prozaismul lor. Reacţie legitimă, atîta timp cît nu depăşeşte scopul şi nu aspiră la un fel de monopol asupra adevărului. Dimensiunea istorică este dincolo de comploturi, intrigi, cronici scandaloase sau răsunătoare. Istoriografii monarhilor sînt istorici în aceeaşi măsură cu valeţii sau curtezanii. Şi unii şi ceilalţi furnizează materiale şi păstrează savoarea de neînlocuit a vieţii.

Istoricul evită aceste forme contrare de parţialitate, pentru că subordonează individul funcţiei sale, experienţele trăite, faptelor. El le construieşte pe acestea marcînd înainte de toate rezultatele sau mişcările globale necunoscute ale contemporanilor. Motivele actorilor sînt în general înscrise în actele realizate, încît interpretarea conceptuală este sustrasă relativităţii impresiilor (cu toate că, în anumite privinţe, se pretează discuţiei şi cu toate că varianta învinsului o contrazice cel mai adesea pe cea a învingătorului). Echivocă, dacă acesta prezintă datele într-o succesiune care poate nu este singura posibilă, relatarea se apropie de obiectivitatea totală, pe măsură ce tinde să consemneze doar fenomenele perceptibile.

Că se referă la o bătălie sau la o devenire mai vastă (Revoluţia franceză), comprehensiunea păstrează aceleaşi caracteristici, între juxtapunere şi organizarea faptelor. Treptat, incertitudinea sporeşte pentru că aceasta din urmă devine mai derizorie. Pentru ca o

interpretare să le poată exclude cu desăvîrşire pe toate celelalte, ea ar trebui să emane o necesitate sau o raţionalitate. Or, ea se mărgineşte să elaboreze urmări verosimile. Gruparea elementelor, definirea faptelor, din ce în ce mai puţin reductibile la o materialitate pură, echivocul conştiinţelor şi al ansamblurilor, fără a interzice edificarea lumii istorice,[1] lasă loc unor viziuni multiple şi schimbătoare.

De fapt ne străduim să păstrăm în alt fel privilegiul comprehensiunii impersonale. De ce să nu unim fapte, stabilite conform regulilor criticii, prin raporturi şi ele obiective, şi anume raporturi de cauzalitate? Rămîne să precizăm momentul în care vom pune problema responsabilităţilor, modul în care vom decupa consecvenţe şi antecedente. Cu toate acestea, inconştienţi de această dificultate sau cel puţin indiferenţi faţă de ea, istoricii şi sociologii îşi imaginează că o rup cu procedeele arbitrare ale naratorilor şi psihologilor. Prin abstracţie şi comparaţie, sociologul se străduieşte să fixeze, pentru o societate determinată sau pentru toate societăţile, consecuţii regulate, între faptul natural şi faptul social, între faptele sociale, între condiţii şi frecvenţă sau, în fine, între două fenomene ale căror variaţii sînt cantitativ măsurabile. Aceste relaţii, dacă admitem că au fost verificate conform regulilor logicii sau ale probabilităţii, sînt valabile pentru toţi cei care vor adevărul, sau, practic, pentru toţi cei care vor *acest* adevăr, adică cu care construiesc faptele în acelaşi mod şi pun aceleaşi întrebări. Rezervă care, pur teoretică pentru savantul care analizează variaţiile sinuciderii sau ale natalităţii, devine hotărîtoare pentru istoricul care coboară pînă la datele fragmentare, pentru filozoful care se străduieşte să cuprindă ansamblul devenirii.

Căci determinismul este întotdeauna fragmentar: *instantaneu* dacă este vorba de explicarea unui eveniment, *parţial* dacă este vorba de construirea unor regularităţi. Cît despre legile la care se ridică unii filozofi, ele pierd în probabilitate pe măsură ce sînt confirmate de exemple mai rare şi de analogii mai îndepărtate, ele izolează anumite aspecte ale acestor evoluţii excesive, fără să fie sigure că ajung nici la forţele hotărîtoare, nici la realităţile esenţiale. Nu există sistematizare cauzală, aşa cum nu există nici *primum movens* al întregii istorii.

Cele trei sensuri pe care le-am dat limitelor obiectivităţii se aplică deci rînd pe rînd. Ipotetic obiective deoarece depind de o

selecţie decizorie, relaţiile legale devin din ce în ce mai incerte şi mai arbitrare pe măsură ce cuprind mişcările mai largi. Dar viziunea globală în care se inserează determinismul poartă amprenta unei intenţii particulare care comandă alegerea faptelor, natura conceptelor, organizarea raporturilor. Această intenţie, pe măsură ce obiectul se lărgeşte, tinde spre un punct final la care se referă istoricul, în ultimă analiză prezentul care, el însuşi nedesăvîrşit, se determină în raport cu viitorul pe care-l imaginează şi îl ignoră oamenii meniţi să-l creeze.

Dacă examinăm acum atomul şi nu atomul real, observăm sub o altă formă necesitatea *aproprierii*.Un element spiritual nu este nicicînd închis în sine, nicicînd fixat, el cere un act de recreare pentru a reveni la viaţă, adică pentru a fi din nou gîndit sau simţit de un spirit. Interpretul se angajează, angajament care, în funcţie de universuri, capătă o valoare diferită.

Într-o ştiinţă constituită din aproximare crescîndă sau din cunoştinţe acumulate, istoricul nu trebuie decît să reconstituie apariţia stării actuale pentru a urmări un progres. În schimb, în filozofie, angajamentul implică o decizie personală, deoarece asupra naturii universului nu există nici o comprehensiune. În ambele cazuri, istoricul trebuie, asemeni creatorului, să fie savant sau filozof, dar teoria ştiinţei este îndeobşte recunoscută, ca şi independenţa adevărului, teoria filozofiei şi a artei este tot atît de variabilă ca prezentul la care raportăm trecutul.

În nici un caz, psihologia producerii nu echivalează cu comprehensiunea monumentului. Dar distincţia ţine aici de izolarea gîndirii în interiorul ansamblului psihic, dincolo de forţa creatoare a întregii fiinţe. Scopul cunoaşterii este determinat, aşa cum sînt legile cărora ea se supune. În acţiunile *gratuite*, libertatea este totală. De asemenea, echivocul are ca scop definirea interpretării intrinseci înseşi. Aceasta oscilează între comprehensiunea trăită, care simte din nou frumuseţea, comprehensiunea artistică care încearcă să analizeze impresia spectatorului sau structura obiectului, condiţiile eterne sau particulare ale valorilor estetice, comprehensiunea istorică care are în vedere atitudinea umană sau spirituală ale cărei acţiuni sînt expresia sau transfigurarea. Toate aceste comprehensiuni se reînnoiesc o dată cu istoria, prima pentru că este comparabilă cu comunicarea dintre două persoane, întot-

deauna relativă şi la una şi la cealaltă, ultimele două pentru că, izolate sau unite într-o istorie a stilurilor, ele aparţin în acelaşi timp contactelor umane, interpretării conceptuale şi unei deveniri neîncheiate.

Istoria filozofiei este incertă asemeni esenţei filozofiei, intermediară între descoperire şi creaţie, sau simultan şi una şi cealaltă. Ea emană de la om, realitate imperfectă pe care o exprimă sau o cunoaşte. Interpretarea intrinsecă ar avea aşadar ca scop o semnificaţie istorică, aceea a originilor sau aceea a obiectului. Orice doctrină politică sau morală poate fi redusă la intenţia unui individ sau a unui grup, comprehensiunea internă ar desprinde adevărul (a fi sau a vrea să fii) despre individ sau despre grup. Prin situarea într-o devenire integrală, prin aprofundarea sensului istoric am trece de la reducţie la înţelegere intelectuală. Sau cel puţin, o filozofie adevărată, aceea a statului de exemplu, s-ar opune unei ideologii prin faptul că ar defini un concept aplicabil tuturor formelor particulare. Adevărul s-ar confunda cu totalitatea.

Mai sus am distins două forme de reînnoire: *reînnoirea statică*, care ţine de alteritatea istoricului, şi *reînnoirea istorică*, legată de perspectivă. Una condamnă la eşec efortul de coincidenţă, cealaltă la relativitate efortul de comprehensiune globală. Una exprimă infinita bogăţie a modelelor umane, cealaltă imperfecţiunea unui univers în care fiecare fragment nu ar fi definit decît în şi prin întregul univers. Dar, mai profund, principiul ultim al reînnoirii este dincolo de această opoziţie, în libertatea celui care creează şi recreează. Atomul este ca întregul inepuizabil în măsura în care aparţine spiritului.

Istoria reală şi istoria ideală sînt, luate separat, insuficiente. Ele trimit şi una, şi cealaltă la istoria umană, una pentru că universurile spirituale provin de la om şi, în ultimă analiză, nu se explică decît prin el, cealaltă pentru că evenimentele nu ne interesează decît în măsura în care influenţează existenţa. Această istorie totală cere, ca şi istoria spirituală, decizii care, ca şi în istoria reală, comandă organizarea conceptuală şi orientarea devenirii.

În cunoaşterea celuilalt, incertitudinea ţine de contradicţia posibilă între acte şi conştientizare, fiinţă sau conduită şi ideea pe care persoana şi-o face despre ele. În cunoaşterea unui individ istoric, dificultatea este mai întîi aceeaşi. Dar se adaogă alte difi-

culţăţi care provin din pluralitatea universurilor în fiecare clipă, din relaţiile echivoce între diverse umanităţi. Static, unde să sesizăm principiul unităţii unei totalităţi? Într-o perspectivă, cum se deosebesc trăsăturile comune de caracterele originale? Cum se unesc singularităţile într-o dezvoltare ce ar cuprinde epoci şi culturi diferite?

În aparenţă, aceste trei decizii sînt independente unele de altele şi ultima le implică pe celelalte două, deoarece ea organizează imaginile diferitelor epoci şi comparaţiile privind societatea în interiorul unei evoluţii, dar ea este primară, în realitate, în măsura în care exprimă decizia pe care omul o ia referitor la sine măsurîndu-se cu ansamblul trecutului. În fond, ea constituie istoria (în sensul filozofic al termenului): aceasta există, într-adevăr, de îndată apare, o dată cu permanenţa unei probleme, unitatea unei deveniri îndreptate spre un sfîrşit. Pentru o istorie parţială, trebuie şi este suficient ca o activitate să fie comună tuturor colectivităţilor; pentru o istorie totală, întrucît comunitatea nu s-ar putea extinde la toate activităţile, s-ar cuveni ca una dintre ele să fie consacrată drept caracteristică a vocaţiei umane.

*

Am putea rezuma aceste concluzii în felul următor:

Fie tratăm istoria ca o realitate obiectivă, şi atunci cunoaşterea este condamnată unei înaintări nedefinite către un sfîrşit inaccesibil. Întrucît savantul vrea să observe întregul fiecărui moment, întregul devenirii, el a recurs la o observare comprehensivă, dar aceasta nu scapă nici de particularitatea care marchează toate viziunile asupra lucrurilor, nici de relativitatea pe care o atrage după sine nedesăvîrşirea unei mişcări raportate la un viitor mereu nou.

Fie istoria se confundă cu dezvoltarea universurilor spirituale. Şi atunci ştiinţa istorică are ca origine şi ca scop apropierea de către spiritul viu a faptelor vechi. Ea este pentru individ un mijloc de a se situa pe sine şi de a situa ceea ce creează, în evoluţia totală la care el participă. Reluarea trecutului spiritual este un aspect al conştientizării de către fiecare a destinului său istoric.

Fie, în cele din urmă, istoria este comparabilă cu o existenţă umană, iar cunoaşterea, asemănătoare totodată cu aceea a sinelui şi a celuilalt, este orientată de o decizie îndreptată către viitor şi

nu îi observă pe alţii decît raportîndu-i la subiect. Dialectică dublă care se continuă la nesfîrşit, pe măsură ce istoricul se descoperă descoperind ce este lumea şi ce vrea ea.

Distincţii valabile cu condiţia de a adăoga că istoria aparţine întotdeauna spiritului şi existenţei, şi că este întotdeauna obiectivată de şi pentru istoric.

IV

Ştiinţă şi filozofie a istoriei

Filozofia istoriei este, în Franţa, un gen literar atît de discreditat încît nimeni nu îndrăzneşte să mărturisească faptul că îl practică. Îl opunem ştiinţei aşa cum opunem fantezia, rigorii, intuiţia, cunoştinţelor. Nesiguranţa documentării, numărul foarte mare de viziuni, pretenţia de a impune complexităţii realului o schemă rigidă, toate aceste neajunsuri atribuite sistemelor clasice sînt considerate caracteristice filozofiei istoriei ca atare. De altminteri, formula lui Croce: „filozofia istoriei a dispărut deoarece cunoaşterea istorică a devenit filozofică" a pătruns, ca să spunem aşa, în conştiinţa comună.[1] Cum se justifică acest dispreţ şi această asimilare?

Din punct de vedere psihologic ar fi uşor să se facă distincţia între ambiţia şi ignoranţa filozofului, prudenţa şi erudiţia savantului. Dar sociologii care reluau pretenţia filozofului se considerau singurii savanţi veritabili, în opoziţie cu istoricul, simplu narator. Să respingem antinomia între generalităţile ştiinţifice şi particularităţile istorice, să recunoaştem istoria, aşa cum am studiat-o pînă acum, ca fiind cunoaşterea devenirii umane. Cum să o deosebim de filozofie? Prin natura sau extinderea rezultatelor? Vom examina cele două ipoteze pentru a arăta dificultatea disocierii teoretice, imposibilitatea separării practice.

*

Doctrinele lui Hegel sau Comte reprezintă tipul a ceea ce înţelegem noi prin filozofie a istoriei. Cu ajutorul unui principiu unic, al legii celor trei stadii sau al progresului libertăţii, organi-

zăm perioadele, le apreciem semnificaţia, interpretăm evoluţia totală. Dar unde este, logic, opoziţia faţă de ştiinţă? Filozoful vizează el nu doar faptele, ci şi *sensul*, adică valorile sau ţelurile? Sau se străduieşte să cuprindă un ansamblu prea vast, sau să reducă diversitatea la noţiuni prea schematice?

Istoricul cunoaşte scopurile pe care şi le-au propus indivizii, dar ignoră scopul sau scopurile istoriei. El relatează evenimentele, urmările lor, observă necesitatea mai mult sau mai puţin adecvată a unei mişcări globale, sau dimpotrivă, coincidenţele unor serii relativ autonome. În planul comprehensiunii, el corelează un fenomen fie cu un impuls (capitalismul cu o anumită formă a dorinţei de profit), fie cu un motiv (capitalismul cu o conduită economică raţională). Cu cît faptul este mai extins, cu atît mai puţin precizăm gradul determinării.

Filozoful are alte pretenţii? În ciuda prejudecăţilor, nicidecum. Hegel se mărgineşte să înţeleagă ceea ce s-a realizat, Comte să interpreteze legea de dezvoltare căreia i se supune spiritul şi care este înscrisă în destinul colectiv, Marx să descifreze anticipat viitorul implicat de contradicţiile lumii actuale. Fie scopul se confundă cu termenul provizoriu al mişcării, şi atunci istoricul, ca şi filozoful, o interpretează, fie scopul este transcendent realului şi presupune o intenţie conştientă, şi atunci nici unul, nici celălalt nu cercetează această finalitate care s-ar revela numai confidentului Providenţei.

Diferenţa, dacă există, este legată de modul de considerare. Ştiinţa elaborează un determinism lacunar, filozofia ar imagina un determinism continuu. În locul unei necesităţi construite, ipotetice şi parţiale, ea ar descoperi în devenirea însăşi o necesitate totală.

Am întîlnit într-adevăr astfel de doctrine care se formulează în legi, elimină accidentele, suprimă pluralitatea şi prezintă o evoluţie sau o dialectică fatală. Aceste filozofii de dincolo de ştiinţă depăşesc cunoaşterea pozitivă, dar ignoră îndeosebi natura. Conştiente de particularitatea şi de incertitudinea lor, — observarea direcţiilor importante ale istoriei comportă ipoteză şi selecţie, — ele ar apărea fie ca anticipări ale rezultatelor la care ajunge în cele din urmă ştiinţa, fie ca perspective în care inserăm inevitabil propoziţiile analitice şi obiective.

Teoriile lui Spengler sînt de acest tip. Le vom refuza, poate, statutul ştiinţific deoarece depăşesc cunoaşterea noastră. Dar ele

nu sînt esenţialmente filozofice decît prin dogmatismul lor (individualitatea biologică, solitudine şi moarte a culturilor, fatalitate). Fără această metafizică, ele se reduc la interpretări schematice, analoage celor pe care metoda comparativă, aplicată la societăţi diferite, va permite poate, în viitor, să fie desprinse cu o suficientă probabilitate.

La drept vorbind, am putea obiecta că filozoful are tendinţa de a aproba sau de a condamna rezultatul. Hegel, Comte demonstrează adevărul scopului. Spiritul omenesc se realizează în pozitivism, omul în libertate. Trebuie totuşi să reamintim că istoricul specializat în ştiinţă sau în filozofie nu evită această justificare retrospectivă, deoarece evoluţia spirituală îşi datorează unitatea şi orientarea raţionalităţii pe care i-o atribuie mai tîrziu istoricul. Filozoful ar extinde această interpretare în istoria totală, fie că un univers a fost dat ca esenţial omenirii, fie că în toate universurile sau deasupra lor, a fost dată la iveală o necesitate asemănătoare.

Oare valoarea ne furnizează principiul diferenţierii? Savantul, se spune, reconstituie faptele, filozoful le apreciază, primul edifică lumea istorică, al doilea o critică.

Dacă este vorba de evenimente, istoricul, conform formulei obişnuite, trebuie să fie imparţial. Dar el stabileşte întotdeauna o corelaţie între un act şi cauzele sau consecinţele lui: răspuns adaptat sau neadaptat, decizie eficace sau ineficace. În acest sens, el utilizează criteriul pe care-l sugerează etica istorică: succesul. Să fie filozoful, dimpotrivă, un moralist? Nicidecum. Kant confundă filozofia istoriei cu etica care judecă trecutul şi determină scopul, dar aici este o filozofie specifică a istoriei, caracteristică pentru o epocă şi o atitudine, şi nu reprezentativă pentru un gen. Morală privată şi morală publică, morală a intenţiei valabilă pentru toţi sau morală a acţiunii care acordă anumitor indivizi privilegii, antinomia se regăseşte în interiorul relatărilor ca nişte filozofii, ea nu delimitează frontierele între unele şi celelalte.

Distincţia este şi mai dificilă pentru istoriile speciale, deoarece obiectul este constituit de idei sau de monumente. În principiu, putem cunoaşte ca fapte valorile realizate sau afirmate de alţii, dar comprehensiunea intrinsecă trebuie să raporteze opera la scopul său, să-i desprindă conformitatea cu legile universului spiritual. Oare este de-ajuns să reluăm formula lui Weber (analiza valorilor): savantul ar observa datele sau relaţiile care ar deveni, pen-

tru critic, materie de apreciere[1]? Distincţia este mai mult teoretică decît practică.

Fie că este vorba de artă sau de filozofie, admiraţia comandă selecţia, astfel încît istoria este întotdeauna o istorie monumentală (în sens nietzschean).[2] Totodată, interpretarea se străduieşte să ajungă la ceea ce justifică, în real, pretenţia la asentiment. Ea conţine inevitabil judecăţi implicite, mai mult, implică criteriile acestor judecăţi.

Acestea, este adevărat, limitate la epoca ale cărei preferinţe se presupune că le reproduc, lasă neştirbită chestiunea validităţii în sine şi pentru noi. În schimb, o istorie a artei sau a filozofiei ar implica o teorie universal valabilă. Nu este mai necesar să estimăm calitatea pentru a înfăţişa o suită de forme decît este pentru a o înţelege pe una dintre ele. Dar nu alcătuim o evoluţie decît determinînd esenţa, dacă nu scopul mişcării, ceea ce atrage după sine transcendenţa organizării retrospective faţă de ceea ce a fost trăit, substituirea semnificaţiei actuale sau eterne cu semnificaţia istorică.

Filozofia ar fi, prin urmare, fie elaborarea unor judecăţi implicite, fie cercetarea unor norme aplicabile la ansamblul trecutului. Pentru a elimina orice filozofie sub prima formă, istoricul ar trebui să desfigureze realitatea tratînd-o ca pe o natură. Îi este de-ajuns să împrumute de la fiecare perioadă principiile de organizare şi de ierarhie pe care le utilizează pentru a evita bănuiala unei filozofii totale. Dar dacă ar cuprinde o devenire mai întinsă limitîndu-se la juxtapunerea diversităţilor, ar prezenta inevitabil, în locul unei istorii, o dispersie de particularităţi, — ceea ce ar fi totuşi o filozofie deoarece, conform vechii formule, a nu filozofa înseamnă totuşi a filozofa.

Reluînd concluziile capitolului precedent, am fi putut examina imediat o filozofie a istoriei *după* ştiinţă (îndeosebi pe planul realului), o filozofie *înaintea* sau în timpul ştiinţei (îndeosebi pe planul spiritului), una care ar comanda selecţia faptelor; cealaltă sinteza universurilor spirituale sau a existenţelor, de altfel strîns legate una de alta. Analizele precedente ne-au arătat, din nou, unitatea dintre ştiinţă şi filozofie şi adevărata distincţie dintre ele, unitate deoarece prima conţine, măcar parţial, ceea ce a doua pune în formă, deosebire deoarece prima se supune diversităţilor şi rămîne conştientă de particularitatea sa. Filozofia istoriei se caracterizează printr-un dublu efort, cel de a aprecia contribuţia

tuturor epocilor la experienţa comună şi cel de a conferi judecăţilor sale o importanţă nelimitată.

Totodată se explică cele două trăsături pe care le reţine definiţia obişnuită: extinderea cîmpului şi simplitatea schemelor.

*

Într-o colectivitate, indivizii ştiu aproximativ ceea ce consideră a fi istoric, sensul pe care ei îl dau diferitelor lor activităţi şi întregii lor vieţi. Atîta timp cît istoricul rămîne în interiorul unei totalităţi închise, alegerea şi organizarea sînt într-o anumită măsură înscrise în real — imanenţă care nu asigură obiectivitatea, deoarece interpretul se angajează şi trebuie să se angajeze pentru a depăşi echivocurile existenţelor.

Pe măsură ce istoricul depăşeşte frontierele unui ansamblu coerent, societate, epocă sau civilizaţie, interpretarea retrospectivă refulează efortul de resurecţie sau de comprehensiune simpatică. Opoziţie de altfel clasică: de la memorialist la filozof, Hegel marchează progresia pe măsură ce naratorul, mai îndepărtat de evenimente, înfăţişează o devenire compusă dintr-un număr mai mare de individualităţi. În termeni de valoare, Rickert formulează o idee analoagă: ştiinţa selecţionează materia după valorile recunoscute de fiecare colectivitate, filozofia trebuie să se ridice la valori formale care sînt valabile pentru toate.[1] Vom fi de acord că într-adevăr o istorie universală sau o sociologie comparată necesită alte instrumente şi alte metode. Dar, diferite una de cealaltă, ele nu se confundă cu o filozofie.

Teoretic, sociologia obligă la discernămînt între probleme comune şi soluţii diferite. Istoria universală obligă, în plus, la orientarea diversităţilor către un anumit punct, filozofia istoriei, în fine, justifică interpretarea pe care o propune şi mişcarea pe care o constată.

Sociologia are nevoie de concepte care desprind trăsăturile comune tuturor societăţilor. Termeni precum politică sau economie sînt utilizabili, deoarece trebuie să supunem întotdeauna violenţele şi interesele individuale unei autorităţi permanente, să lucrăm pentru a stabili între nevoi şi resurse un echilibru provizoriu şi ameninţat. Totodată cei trei termeni societate, civilizaţie şi cultură ar permite, după A. Weber, să observăm trei aspecte me-

reu prezente ale existenţelor colective. Am arătat altundeva caracterul echivoc al acestor noţiuni ce comportă o accepţie metafizică (suflet, spirit, corp), o accepţie sociologică (sectoare ale realităţii), o accepţie critică (acţiuni gratuite sau expresive, cunoaştere şi tehnică, instincte şi voinţe). Incertitudine poate inevitabilă, care marchează întoarcerea necesară la filozofia sociologiei care se străduieşte să ajungă în acelaşi timp la întregul fiecărei umanităţi şi la întreaga umanitate.[1]

O istorie universală care nu s-ar mărgini să juxtapună civilizaţiile ar trebui să-şi constituie un asemenea sistem. Dar pentru a trece de la unitatea abstractă, bazată pe identitatea unor date fundamentale, la unitatea istorică a unei dezvoltări, ea ar trebui să descopere o convergenţă a acţiunilor sau a regimurilor sociale.

Epoca noastră ar fi aşadar în aparenţă favorabilă unei asemenea tentative deoarece, pentru prima oară, întreaga planetă are o soartă comună. Vom contesta acumularea cunoştinţelor neasimilabile unui singur spirit, rigoarea ştiinţifică ce condamnă aceste viziuni exagerate, vom remarca faptul că relaţiile dintre diferitele popoare rămîn şi astăzi confuze, comunitatea lor săracă, unitatea lor parţială şi exterioară. Toate aceste propoziţii sînt valabile, dar nu ajung la esenţial. Dacă Occidentul ar mai avea astăzi încredere în misiunea sa, am scrie, colectiv sau individual, o istorie universală* care ar arăta, plecînd de la aventuri solitare, accederea progresivă a tuturor societăţilor la civilizaţia prezentului. Ceea ce face imposibilă o asemenea istorie este faptul că Europa nu mai ştie dacă preferă ceea ce aduce în locul a ceea ce distruge. Ea recunoaşte singularităţile creaţiilor expresive şi ale existenţelor, în momentul în care ea ameninţă să distrugă valorile unice. Omul se teme de cuceririle sale, de instrumentele şi de sclavii săi: ştiinţa, tehnica, clasele şi rasele inferioare.

O sociologie comparativă poate, fără să se descalifice, să-şi recunoască particularitatea, deoarece este, ca şi relaţiile cauzale, asigurată de o obiectivitate ipotetică. Dimpotrivă, orientată către un scop accidental, observarea ansamblului trecutului uman şi-ar pierde orice raţiune de a fi. Ea necesită aşadar o dublă justificare, cea a noţiunilor pe care le utilizează pentru a interpreta şi a aprecia societăţile şi culturile, cea a stării care marchează încheierea

* Există colecţii care constituie istorii universale, dar de fapt ele juxtapun pur şi simplu lucrări adeseori remarcabile ale specialiştilor.

provizorie a evoluției. Dublă justificare ce constituie obiectul tradițional al filozofiei istoriei.

*

Filozofia ne-a apărut imanentă oricărei viziuni globale a trecutului și totuși, prin validitatea la care aspiră, dincolo de cunoașterea pozitivă. Depășire nelegitimă? Totul depinde, în realitate, de semnificația pe care i-o atribuim. Nu îi este dat filozofului să sesizeze unitatea, necesitatea sau totalitatea în planul în care savantul le caută zadarnic. Concepută în maniera unui obiect natural, istoria trebuie să fie explorată progresiv, fără ca înaintarea analizei să ajungă vreodată la termenul ultim. Interpretările care elimină pluralitatea seriilor sau contingența coincidențelor, sînt definitiv ipotetice și, în fond, inutile, pentru că ele corespund intenției profetului care anunță și acceptă fatalitatea.

În schimb, istoria, ansamblu al devenirilor spirituale sau al existențelor, nu se pretează unei comprehensiuni impersonale. Dar filozofia pe care o implică comprehensiunea autentică, departe de a fi respinsă, este cerută de studiul nostru. Afirmația că trebuie să filozofăm pentru a ne apropria trecutul filozofic nu condamnă filozofia, ci refuzul de a filozofa care se ascunde sub numele de pozitivism. Pretenția de a depăși particularitatea, a epocilor studiate și a teoriilor actuale, riscă să ducă la pretinsa universalitate a filozofiilor inconștiente de limitele lor, dar acest risc, întrucît este inseparabil de efortul către adevăr, trebuie să ni-l asumăm. Altfel am renunța la orice adevăr, căci obiectul și subiectul filozofiei nu se deosebesc de cele ale istoriei. Cunoașterea omului este, și ea, cunoașterea unei istorii de către o ființă istorică.

[a]Prima relativitate este aceea a percepției individuale. Același obiect se oferă mai multor observatori sub aparențe diverse în funcție de situația fiecăruia. Copilul, fără să fie conștient de egocentrismul său, simte eul său ca termen indispensabil al unui raport al cărui celălalt termen este ansamblul lumii înconjurătoare.

Știința depășește această relativitate substituind unor impresii sensibile raporturi adevărate. Fenomenele păstrează o particularitate inseparabilă de conștiința finită, raporturile matematice stabilite între ele se impun tuturor. Dar analiza științifică, prin originile și dovezile sale, nu se detașează de universul observat. Ea pleacă de la observație și revine la experiența elucidată și calculată, universal valabilă, dar legată de spiritul uman. Învingem relativitatea perceptivă, dar nu și relativitatea transcendentală.

Sensul curent al relativității oscila între aceste două idei pînă în momentul în care știința, prin dezvoltarea sa, a recunoscut și a dat la iveală o altă formă a relativității, aceea care se desprinde din interpretările banale ale teoriei einsteiniene și ale microfizicii. Este imposibil să studiem obiectele într-un spațiu și timp absolute, ca și cum înglobatul ar exista înaintea conținutului, ca și cum formele sensibilității ar fi independente de ceea ce le susține. Oricare măsurare implică un observator care este în univers, nu avem dreptul de a neglija situația și mișcarea observatorului în calcularea distanțelor sau a intervalelor temporale. Această relativitate a fiecărei perspective nu este de altfel ultimul cuvînt al științei, conștientizarea ei ne permite să trecem de la o perspectivă la alta, să stabilim un sistem de echivalență și să ajungem la cunoașterea obiectivă a invarianților.

Pe de altă parte, cînd fizicianul ajunge la fenomenele microscopice, el descoperă totuși raporturi și nu suporturi. El n-ar putea

stabili simultan poziția și energia electronului. Interacțiunea dintre experiență și real creează o marjă de incertitudine. Astfel se introduce principiul că nu există niciodată, pentru știință, lucruri simple, ci numai relații. Condițiile în care cunoaștem natura se confundă cu caracterele obiectului. Totodată, realul se transformă în funcție de nivelul în care ajungem la el, legile simple, constatate la nivel molar, se rezolvă la un nivel elementar într-un rezultat statistic. Diversele niveluri la care se stabilește savantul depind în primul rînd de ordinea de mărime a subiectului în raport cu obiectul.

Oare aceste noțiuni își găsesc un echivalent în cunoașterea istorică? În punctul de plecare, întîlnim relativitatea perceptivă sub o formă agravată, parțialitatea și reciprocitatea experiențelor trăite; actor și spectator, soldat și general, au în mod necesar despre ansambluri, pretins aceleași, viziuni diferite. Istoria nu învinge niciodată complet această relativitate, pentru că experiențele trăite constituie materia științei, și faptele, în măsura în care transcendă indivizii, nu există în sine, ci prin și pentru conștiințe. Istoria are în vedere un obiect care, nu numai că a trecut (dacă este vorba de un eveniment), nu numai că a dispărut (dacă este vorba de un stadiu al naturii sau al omenirii), dar nu ajunge la ființă decît în spirite și se transformă o dată cu ele.

Am observat între atomul inseparabil al persoanelor și întregul inaccesibil echivalentul efortului științific pentru legi, pentru construirea unor fapte obiective și a unor regularități, dar aceste raporturi, parțiale și dispersate, nu acoperă decît o parte a cîmpului istoric și nu se constituie niciodată într-o relatare globală. Ca urmare, redusă la comprehensiune, constrînsă la căutarea adevărului prin edificarea lumii istorice, cunoașterea pare să cîștige simultan în particularitate și în obiectivitate, ea nu depășește relativitatea observațiilor elementare decît consimțind la relativitatea pe care o atrage după sine evoluția conceptelor și a sistemelor de referință. În evoluție, istoricul raportează un trecut întotdeauna extins și întotdeauna imperfect la o stare ea însăși variabilă, astfel încît știința, legată de devenire, progresează în măsura în care aceasta înaintează într-o direcție constantă, se reînnoiește în măsura în care aceasta, în loc să acumuleze, se contrazice pentru a avansa.

Nici istoricul nu se confundă cu un eu transcendental mai mult decît soldatul sau generalul. El tinde spre și ajunge la im-

parțialitate în critica surselor și în stabilirea faptelor, dar, dacă ar rămîne imparțial în organizarea ansamblurilor, n-ar fi mai puțin *parțial* în măsura în care este *parțial*.

Diferențele fundamentale ar fi, așadar, următoarele: realitatea istorică nu se lasă rezolvată în raporturi, pentru că este umană, iar oamenii, actori sau victime, sînt oricum centrul ei viu. Nu ne ridicăm de la relativitatea perceptivă la relații obiective, transcendental relative, ajungem la o relativitate istorică; savantul se exprimă, pe sine și universul său, în trecutul pe care și-l alege.

Relativitate comparabilă cu cea a fizicii, obiectul, inseparabil de observator, este altul în funcție de nivelul la care este observat, relativitate în fond originală, pentru că în ultimă analiză, ea ține de echivocul devenirii spirituale și de nedesăvîrșirea evoluției.

PARTEA A DOUA

LIMITELE RELATIVISMULUI ISTORIC

Partea a doua a *Eseului asupra teoriei istoriei* ar trebui să se ocupe de istorism, filozofie a relativismului istoric care s-a dezvoltat la începutul secolului, în special după război, şi care a succedat unei perioade care se consacrase analizei ştiinţei.[1] Totodată, ea a fost în aparenţă urmarea, aproape consecinţa acestei perioade. Critica Raţiunii istorice a avut într-adevăr ca rezultat nu atît desprinderea categoriilor eterne cît indicarea prezenţei dialecticii în analitică (în sensul kantian al celor două cuvinte). Reflecţia confirma datele erudiţiei şi consacra relativitatea faptelor umane (inclusiv a ştiinţei devenirii).[2]

Se înţelege de la sine că eşecul criticii nu este decît una dintre originile istorismului: în sine el s-ar preta la fel de bine unei interpretări opuse (Scheler conchidea de la *perspectivism* la caracterul fictiv al evoluţiei, aşa-zis atotputernice).[3] Fără a studia toate cauzele intelectuale şi sociale ale acestui curent de idei, subliniem două elemente esenţiale. Nici descoperirea primitivilor, nici cea a altor culturi nu suscită scepticismul sau anarhia atîta timp cît menţinem semnificaţia normativă, normală ca să spunem aşa, a societăţii prezente. Mai redutabilă decît investigaţia empirică este criza care zguduie civilizaţia noastră. Evoluţionismul a devenit istorism în momentul în care cele două valori pe care se baza încrederea secolului al XIX-lea, ştiinţa pozitivă şi democraţia, adică de fapt raţionalismul, şi-au pierdut prestigiul şi autoritatea.

Iraţionalismul a atras după sine pesimismul: istoria nu are scop, deoarece omul nu are destinaţie şi deoarece, întotdeauna asemănător lui însuşi, el creează zadarnic opere efemere. Această argumentare, la rîndul ei, exprimă o atitudine şi o situaţie. Profesorului german cu pretenţiile sale de aristocrat (din punct de

vedere biologic sau spiritual) îi repugnau civilizaţiile noastre de masă, industrialismul, toate formele de socialism. Culturile tinere şi fecunde ar fi combative şi injuste. Istorismul nu corespunde doar unei epoci nesigure de ea însăşi, ci şi unei societăţi fără viitor, care îl refuză pe acela pe care îl prevede şi oscilează între revolta utopică şi fatalismul aşa-zis lucid.

Nu intenţionăm să reluăm aici toate problemele puse în această perioadă (ritm al istoriilor parţiale, unitate sau pluralitate a istoriei, raporturile dintre ceea ce este şi ceea ce ar trebui să fie, dintre cunoaştere şi acţiune etc.). Am vrea să arătăm că teoria cunoaşterii istorice nu se prelungeşte în mod necesar într-o filozofie relativistă, pe de altă parte trebuie să precizăm natura ipotezelor sau a deciziilor care guvernează ştiinţa trecutului. În primele două capitole, vom expune şi vom discuta teza relativistă, în ultimele două, vom analiza filozofiile istoriei, interpretări concrete şi moduri de considerare.

I

Relativismul istoric

În acest prim capitol vrem să rezumăm argumentarea relativismului istoric. Expunere ideală, dacă ne putem exprima astfel, pe care nu am întîlnit-o sub această formă la nici un autor. Căci relativismul este întotdeauna legat de o anumită metafizică. În doctrina lui Troeltsch, devenirea este asemenea revelației progresive, în timp, a unui Dumnezeu inaccesibil.[1] După Scheler, relativitatea, depășită de altfel de ierarhia etern valabilă a valorilor, exprimă colaborarea necesară dintre persoane individuale sau supraindividuale; lumea esențelor apare fragmentar fiecăreia, de unde necesitatea dispersării temporale a modalităților de a trăi și de a gîndi, pentru a epuiza lumea inteligibilă.[2] Mannheim concepe un fel de absolut, totalitatea istorică în același timp reală și semnificativă, destin pur, nici providențial, nici demoniac.[3] Pentru sociologii francezi, societățile constituie principiul și originea schimbărilor, iar imperativele normale, întrucît se confundă cu imperativele sociale, rămîn valabile în ciuda sau din cauza diversității lor.[4]

Vom face abstracție de aceste metafizici pentru a discerne diferitele tipuri de argumente pe care le utilizează relativismul. Acesta pleacă de la fapte: moralele, filozofiile, religiile se schimbă o dată cu colectivitățile și epocile. Constatarea sugerează două întrebări: cît de profunde sînt schimbările istorice? Diversitatea istorică a faptelor sau a naturii umane este sau nu superficială? Pînă unde pătrunde ea? Pe de altă parte, din fapt nu am putea conchide asupra dreptului. Metodele pot varia o dată cu culturile: nimeni nu va conchide că valabilitatea propozițiilor științifice se oprește la frontierele unei colectivități particulare. Totodată, nici o morală nu este pretutindeni admisă sau practicată: teoretic, o anumită morală ar putea fi imperativă pentru toți.

Pentru a trece de la variabilitatea observată la relativitatea esențială, ne bazăm pe două argumente pe care se cuvine să le diferențiem. Fie demonstrăm că morala, religia etc. depind de, sînt legate de, se rezumă la o realitate socială sau istorică, la un principiu irațional care își antrenează inevitabil expresiile spirituale într-o devenire fără lege. Vom desemna acest argument prin termenul de *reducere*. Pe de altă parte, dacă examinăm faptele succesive în interiorul unui univers, observăm sau credem că observăm o diversitate funciară. Relativismul nu recunoaște nici acumulare de adevăruri, nici progres, cel mult o dialectică fără scop. Filozofie a devenirii și nu a evoluției, el ajunge, chiar dacă nu suprimă autonomia creațiilor umane, la o anarhie a valorilor. Toate aceste argumente se contopesc fără îndoială în sisteme, dar ele ar trebui să fie separate, atît pentru expunere cît și pentru critică.

*

Nu vom insista asupra istorismului aplicat la rațiune și la religie. Transformările rațiunii sînt într-un sens evidente, în altul aproape insesizabile, deoarece o inteligență fără nici o măsură comună cu a noastră ne-ar deveni mai incomprehensibilă chiar decît construcțiile demenților.

Problema a fost pusă de două serii de lucrări, două categorii de fapte. Studiile asupra mentalității primitive au arătat în ce măsură modalitățile de gîndire, procedeele de explicare sînt susceptibile de schimbare. Pe de altă parte, sociologia sau istoria culturilor arătau pluralitatea reprezentărilor lumii, a resurselor conceptuale, a celor mai formale categorii. În acest sens, astăzi oricine recunoaște singularitatea gîndirii chineze, a gîndirii indiene. Nici aceste date istorice, nici profunzimea schimbărilor pe care le revelează nu sînt totuși decisive, ci interpretarea pe care le-o dăm. În loc să organizeze trecutul conform schemei progresului sau a îmbătrînirii, în loc să opună fanteziile puerile înțelepciunii științifice, unii filozofi au renunțat la orice afirmație a finalității. Chiar și în planul cunoașterii, ei n-au revendicat pentru Occident nici privilegiul, nici supremația.

Nu vom discuta acest scepticism, am reveni fie la istoricitatea filozofiilor, fie la punerea în cauză nu a adevărului pozitiv, ci a

difuziunii şi a importanţei acestuia. Pe de altă parte, etnologia nu pare să oblige la sacrificarea unităţii spiritului uman. Cu cît ontologiile diferă, cu atît pare posibil să regăsim, cu condiţia de a ne ridica pînă la tendinţele cele mai profunde, pînă la regulile cele mai formale, o identitate a logicii. Că primitivul se interesează de cauzele primare mai degrabă decît de cauzele secundare, că invocă forţe misterioase şi nu antecedente empirice, este adevărat. Aceasta nu face mai puţin necesară o explicaţie şi, ca să spunem aşa, o explicaţie cauzală. Participarea nu duce nicidecum la o confuzie totală, ci la identificarea şi la deosebirea diferită de a noastră a lucrurilor şi a fiinţelor.

Nu ne vom opri mai mult nici asupra religiei, cu toate că este la originea doctrinei lui Troeltsch. De această dată, argumentarea se bazează mai puţin pe profunzimea transformărilor şi mai mult pe legătura dintre universul religios şi realitatea socială, pe imposibilitatea de a discerne, în interiorul acestui univers, o valoare supremă. Revelaţia creştină a împrumutat din gîndirea antică şi din credinţele orientale prea multe elemente pentru a o putea izola. Ideea revelaţiei, luată strict, a unui eveniment miraculos care ar tăia în două trecutul omenesc, ar fi incompatibilă nu cu exigenţele raţiunii, ci cu ale sensului istoric, adică ale sensului continuităţii reale şi spirituale. Dacă judecăm după criterii morale sau culturale, n-am putea susţine în mod absolut că religia creştină este cea mai bună. Cu ce drept s-o punem mai presus de islamism sau de budism? Nimic nu autorizează confundarea religiei naturale cu creştinismul. Ca urmare, Troeltsch care, pătruns de religiozitate difuză, se voia şi se credea creştin, ajungea la o conciliere paradoxală între pluralitata religiilor şi unitatea unui Dumnezeu, poate nedeterminat, în orice caz incognoscibil. Toate reprezentările dogmatice încarnează în felul lor adevărul, toate contribuie la sublimarea impulsurilor vitale în voinţe morale; toate, eficace şi istoriceşte contingente, marchează un moment al educaţiei neamului omenesc.

Am înlăturat problemele foarte dificile ale istoriei religiilor. Pentru noi este suficient, aşadar, să ne amintim că nu există opoziţie directă între fapte istorice şi teologie (exceptînd, evident, cazurile în care critica şi erudiţia, restabilind conform verosimilităţii textele şi evenimentele, ajung să contrazică interpretări isto-

rice astăzi părți integrante ale dogmei). Este imposibil să ajungem, fără decizie filozofică, de la sociologia religioasă la o teorie sociologică a religiei. Cu atît mai mult cu cît așa cum nu există filozofie pentru cel care nu admite alte metode decît pe aceea a științei pozitive, nu există o istorie a religiei — a credinței sau a comunităților ce comunică cu Dumnezeu — pentru necredinciosul care cunoaște doar oamenii, visurile și organizările lor.

Poate că revelația cade sub incidența unei critici raționale, dar cu greu o critică istorică ar ajunge la ea. Cum ar fi putut exclude o revelație împrumuturile de la trecut? Cum ar fi trebuit să se producă ea pentru a fi verosimilă? Cum ar autoriza o etică total umană aprecierea religiilor al căror adevăr este prin definiție transcendent și poate irațional? Dacă Troeltsch alunecă pe nesimțite de la știință, pozitivă prin postulat, la o filozofie istorică a religiei, înseamnă că credința lui, dezbărată de orice ortodoxie, implică anticipat această confuzie.

Desigur, faptul istoriei pune probleme specifice, dar numai aceluia care admite originalitatea ordinii religioase.

*

Este o afirmație banală astăzi că, obiceiurile, moravurile, regulile de conduită variază în funcție de epoci și societăți. Oricine este atît de convins de această diversitate, încît pare atît de inutil să o subliniem pe cît este să o discutăm. Dar și aici, faptul, incontestabil, se pretează la unele interpretări divergente. Ce consecințe atrage realitatea istoriei pentru natura moralității, pentru validitatea imperativelor? Istorismul ajunge într-adevăr la trei concluzii care sînt luate drept scepticism: nu am putea nici să ajungem la legi universal obligatorii, nici să sesizăm o etică care să nu fie expresia sau efectul unei structuri sociale, nici să precizăm pentru toți și pentru fiecare ce trebuie să facem sau să vrem.

Diversitatea cea mai imediată este aceea a moravurilor și a instituțiilor. Soluțiile date problemei relațiilor dintre sexe, comună tuturor societăților sînt multiple, schimbătoare. În interiorul fiecăreia dintre ele, preceptele pozitive sau negative, sînt nenumărate. Nu există activitate, oricît de tehnică ar fi, care să nu comporte din cînd în cînd distincția dintre permis sau interzis,

care să nu fie supusă unor prescripţii tradiţionale, uneori tot atît de sacre cum sînt în opinia noastră principiile morale. La fel de incontestabilă este varietatea tipurilor de oameni care încarnează idealul colectivităţilor. Fără să iasă din civilizaţia noastră occidentală, omul cumsecade şi gentlemanul, înţeleptul antic şi cetăţeanul modern, burghezul şi seniorul, oferă dovada alterităţii ireductibile a modurilor de viaţă, a codurilor onoarei, a ierarhiei bunurilor.

Putem accepta, în trei feluri, evoluţia istorică fără a consimţi la reducere. Conform unei tradiţii raţionaliste, putem considera istoria materie a moralităţii, pentru acelaşi motiv cu natura dată fiecăruia. Individul trebuie să se ridice de la animalitate la umanitate, de la egoism la respectul faţă de lege, de la orbire la conduita gîndită, astfel devenirea istorică este locul unui progres nedefinit deoarece idealul rămîne inaccesibil. Oricare ar fi perioadele diferenţiate în trecut, etica, normă a istoriei, comandă perspectiva în întregime.

Istorismul ar opune acestui universalism, bazat pe dualismul lui ceea ce este şi ceea ce ar trebui să fie, argumente multiple. Dacă atribuim unei morale determinate o valoare absolută, riscăm să asimilăm în mod naiv existenţa noastră cu esenţa umanităţii şi să cădem într-un relativism de fapt. Diversitatea va părea cu atît mai şocantă, societăţile cu atît mai degradate cu cît criteriul ales este mai limitat. Neîntîlnind altundeva practicile pe care obişnuinţa ni le-a făcut evidente, sfîrşim în anarhie. O etică cu pretenţii universaliste, de îndată ce încetăm să sperăm în răspîndirea ei, provoacă mai curînd nelinişte decît încredere. Oamenii de astăzi nu au nici destulă încredere în cultura lor, nici destulă speranţă în viitor pentru a-şi consacra propriile norme. Definiţia progresului *de drept*, oricît de autonomă ar fi teoretic, are nevoie de un anumit optimism, în ceea ce priveşte progresul *de fapt*.

Pe de altă parte, întrucît recunoaştem varietatea ireductibilă a organizărilor colective, ajungem să opunem etica, valorilor. Prima defineşte virtuţile individuale, sinceritatea, curajul, dezinteresarea, bunătatea etc., reminiscenţe laicizate ale virtuţilor creştine, transpunere umanistă a vieţii conform preceptelor religiei. Dar din aceste imperative formale (ele sînt generale, se adresează intenţiei, nu precizează conţinutul actelor), n-am putea deduce instituirile, domestice, politice, economice. Acestea, asemenea religiei şi culturii, se transformă în decursul timpului. Ele constituie

o istorie, adică o devenire alcătuită din totalităţi originale, înlănţuite unele de altele. Imperativele concrete îşi păstrează spiritualitatea, gratuitatea, caracterul obligatoriu, pierzîndu-şi universalitatea şi eternitatea.

Soluţie intermediară, fără îndoială destul de şubredă, căci virtuţile ţin de diversitatea culturilor ale căror elemente sînt. Deoarece nu sînt toate compatibile, ele solicită de la fiecare o alegere care le organizează în unitatea unei atitudini. Chiar dacă ele marchează condiţiile cărora trebuie să le facă faţă orice instituire, ele nu permit nici determinarea răspunsului care se impune unei situaţii singulare, nici justificarea în funcţie de o hotărîre inevitabil istorică. În fine, conflictele politice, şi prin urmare incertitudinile cele mai grave, se sustrag unor norme care, inaplicabile riguros ca principiile transcendente, justifică de asemenea conduitele cele mai contradictorii*.

Ajungem astfel la a treia soluţie. Morala nu are în vedere, în primul rînd, intenţia, ci actul, ea defineşte viaţa bună şi nu puritatea inimii. Dacă folosim limbajul lui Scheler, vom spune că filozoful, prin analiza fenomenologică, dă la iveală un univers de valori, dar constată că, dincolo de moravuri şi de instituiri, *etosurile* şi *eticile* variază (adică ierarhiile de valori şi sistemele de precepte care exprimă aceste ierarhii).

Totodată, fiecare *etos* (în sensul lui Scheler) este legat de o ordine socială. Argumentul major n-ar mai fi variabilitatea internă faţă de cosmosul ideal, ci subordonarea faţă de un factor iraţional (sau pur şi simplu legătura cu el).[1] Ajungem astfel, încetul cu încetul, să negăm specificitatea sau autonomia valorilor. Organizarea economică determină, de-a lungul unei serii de termeni intermediari, imperativele în aparenţă cele mai spirituale. Acestea, în ultimă analiză, aşază într-o formă riguroasă modul de viaţă corespunzător intereselor unei clase sau necesităţilor unui regim. Oare vom spune şi că orice societate exprimă o etică? Să recunoaştem, nu va rămîne decît un fel de aderenţă psihologică: direct sau indirect, justificare sau disimulare, ideile se rezumă în cele din urmă la starea psihologică a indivizilor şi a grupurilor, la necazurile şi la aspiraţiile lor.

---

* Vom reveni mai tîrziu la aceste afirmaţii şi ne vom strădui să le demonstrăm.

La drept vorbind, o interpretare direct sociologică pare să răstoarne semnificaţia argumentelor. Vorbim de reducere atîta timp cît interpretarea raţională, spirituală, sau supraistorică a moralităţii este dezminţită de fapte. Dimpotrivă, interdependenţa moralelor şi societăţilor confirmă validitatea imperativelor noastre particulare, dacă societatea este atît de drept cît şi de fapt originea şi fundamentul oricărei obligaţii. Oare intenţia lui Durkheim nu era aceea de a restaura morala, zdruncinată după opinia lui de dispariţia credinţelor religioase[1]?

Din punct de vedere psihologic, înţelegem cu uşurinţă de ce aşteptăm de la raţionalismul sociologic o credinţă nouă. Sociologii francezi, democraţi, liber-cugetători, partizani ai libertăţii individuale, confirmau prin ştiinţa lor valorile la care aderau spontan. În opinia lor, structura civilizaţiei prezente (densitate sau legătură organică) cerea întrucîtva ideile egalitare, autonomia persoanelor. Judecăţile de valoare mai degrabă cîştigau decît pierdeau în prestigiu cînd deveneau judecăţi colective. Societatea era substituită, fără nici o ezitare, lui Dumnezeu.

De fapt, termenul de societate nu este lipsit de echivoc, deoarece uneori desemnează colectivităţile reale şi alteori ideea sau idealul acestor colectivităţi.[2] Într-adevăr, el nu se aplică decît grupurilor particulare, închise în sine, dar mai puţin decît cuvintele patrie sau naţiune el aminteşte de rivalităţi şi de războaie (ne imaginăm o societate extinsă la limitele omenirii întregi). El ascunde conflictele care sfîşie toate comunităţile omeneşti. El permite să se subordoneze unităţii sociale clase diferite şi să se conceapă o morală sociologică ce ar fi ştiinţifică fără să fie politică. Dar dacă acest concept, deposedat de orice prestigiu împrumutat, desemnează ansamblul parţial incoerent al faptelor sociale, oare nu apare că *sociologismul,* supus unui determinism şi nedeschis către libertate, adaugă unei relativităţi fără limite reducerea valorilor la o realitate mai mult naturală decît spirituală?

*

Nu trebuie să comentăm îndelung istorismul filozofic, este suficient să amintim concepţia lui Dilthey. Nu ar exista o filozofie în progres, ci nişte concepţii despre lume, sinteze de elemente diverse (ştiinţifice, sociale, metafizice), inevitabil antrenate într-o

devenire iraţională întrucît exprimă sufletul omenesc (nu contează constanţa anumitor atitudini vitale, a anumitor tipuri de doctrine sau a anumitor antinomii).

Fără îndoială că Dilthey a căutat să salvgardeze o filozofie riguroasă, fie înainte, fie după concepţiile despre lume. Înainte, în ordinea metodologiei sau a criticii ştiinţelor, după în reflecţia asupra oamenilor şi istoriei lor.[1] Dar pozitivismul de care se crampona Dilthey a dispărut rapid în Germania, iar fenomenologii au afirmat că metafizica precedă şi domină întotdeauna teoria cunoaşterii, lipsită astfel de autonomia care i-ar permite să se sustragă relativităţii *Weltanschauung*-urilor. O dată restabilit caracterul sistematic al filozofiei, trebuia fie să ne abandonăm istorismului, fie să comparăm concepţia despre lume cu *Philisophie als strenge Wissenschaft*: de unde semnificaţia hotărîtoare a faimosului articol al lui Husserl.[2]

Istorismul, amestec de scepticism şi de iraţionalism, este nu atît o filozofie cît substitutul unei filozofii care lipseşte, deoarece nu trăim nici în universurile pe care le reprezintă celelalte *Weltanschauung*-uri, nici într-o *Weltanschauung* proprie. Atitudine absurdă, din punct de vedere teoretic, dar inteligibilă din punct de vedere psihologic. Am recunoscut că orice filozofie este metafizică şi inseparabilă de fiinţa concretă care tinde simultan spre observarea totală şi conştiinţa de sine. Subiectul nu este eul transcendental, ci omul social şi personal. Criza istorismului ţine de coincidenţa acestor idei contradictorii: descopeream imposibilitatea unui adevăr filozofic şi imposibilitatea de a nu filozofa.

Din punct de vedere istoric, această perioadă marchează încheierea sau mai degrabă dezagregarea evoluţionismului. Istoria cîştiga în prestigiu pe măsură ce universurile spirituale pierdeau în stabilitate şi în autonomie. Ea apărea ca principul mişcării ce traversează şi duce cu sine toate faptele, originea şi ansamblul devenirilor parţiale. Omul respectă, încearcă să înţeleagă această forţă misterioasă, Dumnezeu sau demiurg al celor ce şi-au pierdut orice credinţă în ştiinţă şi în raţiune.

II

Depăşirile istorismului[a]

Istorismul se defineşte esenţialmente prin înlocuirea mitului devenirii cu mitul progresului. Aceeaşi resemnare faţă de destinul

anonim, dar în locul optimismului sigur că viitorul va fi mai bun decît prezentul, un fel de pesimism sau de agnosticism. Mişcarea istorică este indiferentă faţă de dorinţele oamenilor, cel puţin faţă de dorinţele lor raţionale sau morale. Viitorul va fi altul, nici mai bun, nici mai rău. A te elibera de istorism înseamnă în primul rînd să depăşeşti fatalismul.[1]

Totalitatea istorică nu există în sine, ci pentru noi. O alcătuim din fragmente adunate şi organizate retrospectiv de unitatea interesului nostru sau de unitatea pe care o atribuim epocilor sau culturilor. Observarea imediată ne arată activităţi multiple şi, în obiect, lacunele necesităţii. Discontinuitatea tramei cauzale lasă loc acţiunii, nedesăvîrşirea şi diversitatea universurilor lasă loc deciziilor persoanelor.

Forţa istoriei, este adevărat, nu este cu totul mitologică. În transformările sociale, omul nu-şi riscă doar confortul sau libertatea, el îşi riscă chiar sufletul său. Pe măsură ce istoricii, rupînd-o cu decupajele artificiale, s-au străduit să reînţeleagă colectivităţile integrale, au demonstrat interdependenţa funcţiilor, de la construirea uneltelor pînă la aceea a metafizicilor. Nici dispersia determinismului, nici pluralitatea logicilor autonome nu ne smulg din tirania sorţii comune.

N-am putea fixa limite acţiunii pe care o exercită un regim social asupra ideilor. O transformare a instituţiilor riscă să bulverseze psihologia oamenilor. (Deşi transformările cele mai profunde se înfăptuiesc cel mai adesea de la sine, fără colaborarea voluntară a indivizilor.) Oricum, descompunerea totalităţii istorice permite depăşirea resemnării, revelînd libertatea şi obligaţia alegerii, triumful asupra nihilismului prin cunoaşterea obiectivă şi reflecţia filozofică.

*

Filozofiile istoriei cad evident sub incidenţa argumentării relativiste. Nici un alt edificiu intelectual nu este mai intim legat de realitate şi nu împărtăşeşte mai mult devenirea acesteia. Ca urmare, istorismul nu pune oare în discuţie legitimitatea tentativei noastre? Dacă critica urmează întotdeauna după ontologie şi dacă aceasta exprimă o atitudine vitală, teoria noastră despre istorie nu s-ar reduce oare, fără ştirea noastră, la o experienţă sau la o voinţă particulare?

Această întrebare nu derivă dintr-o îndoială hiperbolică, ea marchează intensificarea necesară a reflecției asupra ei înseși. Vom analiza pluralitatea filozofiilor istoriei în următoarele două capitole, dar încă de pe acum putem indica, utilizînd rezultatele obținute, limitele relativismului.

Arătăm în mod legitim că cercetările istorice sau sociologice decurg din intenții extraștiințifice. Ceea ce nu exclude, ci dimpotrivă presupune că, în funcție de mărturii sau de documente, propozițiile care enunță fapte sau relații sînt adevărate sau false (sau mai mult sau mai puțin probabile). Cîmpul de experiență, conceptele organizatoare, întrebările puse se transformă și atrag după sine înnoirea perspectivelor istorice. În interiorul unor ansambluri care variază o dată cu istoria, discernem o sferă de adevăr parțial sau ipotetic. Am arătat în cartea de față legitimitatea abstractă și dificultățile reale ale acestei disocieri.

Argument valabil pentru toate construcțiile intelectuale care cad sub alternativa între adevăr și fals. De îndată ce gîndirea se supune regulilor formale, ale experienței sau ale probabilității, rezultatele sînt de drept universal valabile. Toate științele sociale intră, măcar parțial, în această categorie, deși mai mult decît probabil, înainte sau după fapte și relații cauzale, intervin decizii variabile o dată cu epocile și voințele concrete. Separarea celor două elemente riscă de altfel să nu fie întotdeauna practicabilă, și mai ales caracterul istoric al construcției totale interesează adeseori mai mult decît izolarea demersurilor riguros obiective (izolare pe care transformarea obiectului, și prin urmare a datelor, o face și mai dificilă).

Pentru doctrinele filozofice, este oare valabilă aceeași distincție? Din punct de vedere abstract fără îndoială, dar însemnătatea ei ar fi redusă. Validitatea deducției ar conta mai puțin decît arbitrarul principiilor (presupunînd că opoziția a apărut la fel de clar). Analiza cunoștințelor științifice integrate unui sistem, oricît de esențială ar fi ea pentru înțelegerea acestuia, n-ar permite deloc să se extragă din viziunea despre lume sau despre om, legată de o persoană sau de o societate, adevărurile pozitive sau teoria cunoașterii parțial valabilă ca stare a științei căreia îi corespunde. Practic, anumite probleme referitoare la matematică și la fizică sînt, mai ales astăzi, aproape sustrase metafizicii și, totodată, particularității indivizilor și grupurilor. Ele se dezvoltă, în mare mă-

sură, asemenea ştiinţelor din care decurg. Oricum, o filozofie care vrea să fie radicală este inevitabil totală.

Depăşirea formală a istorismului nu mai constă în rezervarea drepturilor logicii în interiorul acţiunii sau al ansamblurilor, ci în ridicarea deasupra gîndirii angajate în existenţă a reflecţiei prin care spiritul se sustrage limitelor individualităţii. Dotat cu anumite înclinaţii, membru al unei societăţi, sînt închis într-un eu care este marcat de toate accidentele eredităţii mele şi ale mediului meu. Într-un sens, gîndirea este întotdeauna fenomen psihologic şi de aceea posibilităţile psihanalizei şi ale marxismului sînt indefinite. Dar, cînd mă supun regulilor adevărului, rezultatele la care ajung sînt imperative pentru toţi. În mod diferit dar comparabil, reflecţia, de drept, nu interpretează conştiinţa prizonieră şi aspiră la universalitate. De exemplu, reflecţia asupra condiţiilor în care cunoaştem istoria nu este esenţialmente relativă.

Ea este fără îndoială istorică, deoarece a trebuit să descoperim istoria şi să construim ştiinţa trecutului, înainte de a înţelege activitatea savantului. Ea se dezvoltă în timp, este posterioară acţiunii. Mai mult, ea are ca scop o acţiune istorică deoarece urmăreşte în acelaşi timp progresul erudiţiei şi ritmul neregulat al unor interese schimbătoare.

Astfel concepută, filozofia ar risca să fie în acelaşi timp retrospectivă şi formală. Rezultat provizoriu, deoarece dacă teoria cunoaşterii istorice este o logică a cunoaşterii, teoria istoriei ar fi o filozofie a omului. Formalismul n-ar indica insuficienţa reflecţiei, ci paupertatea inevitabilă a adevărurilor eterne.

*

Istorismul din ordinea morală trebuie mai degrabă recunoscut decît depăşit. Vom accepta într-adevăr ca evidentă diversitatea etosurilor şi a eticilor: ierarhiile valorilor se schimbă o dată cu epocile, rasele şi societăţile, şi, prin urmare, se schimbă şi eticile (adică formulările teoretice ale intuiţiilor valorilor).

Morala formală a bunăvoinţei sau a purităţii inimii care ar dori să menţină mai presus de toate schimbările normelor abstracte, ni se pare incompatibilă cu datele istorice interpretate exact.

Dacă facem abstracţie de o credinţă transcendentă, o asemenea morală este o reminiscenţă. Ea presupune acordul asupra unui

anumit mod de viaţă, implică o religie din care derivă; accentul pus pe virtuţile interioare, subordonarea conduitei faţă de intenţie nu se justifică decît prin credinţa într-un Dumnezeu, spectator şi judecător al vieţii noastre secrete. Deoarece numai acţiunea noastră depinde de noi, dorinţele noastre sînt nu atît greşeli care solicită remuşcarea, cît fapte ce trebuie cunoscute. Idealul sufletului frumos este gol, afară numai dacă nu este contradictoriu. Nu-i cerem revoluţionarului imparţialitatea savantului, nici înţeleptului efortul tragic al sfîntului, nici eroului moderaţia judecătorului. Alegînd un model uman, sau o anumită activitate, renunţăm la anumite merite, ne supunem unor servituţi. Reflecţia îi arată omului la ce îl angajează decizia sa.

O morală subiectivă eşuează, pare-se, de două ori. Ea nu se întîlneşte cu morala obiectivă, în interiorul unei ordini colective, se dovedeşte a fi legată de istoria de care pretindea că se detaşează şi pe care voia să o ignore sau să o aprecieze. Îndatoririle pe care le deducem din imperativul universal coincid în cele din urmă cu obligaţiile concrete ale unui timp. Şi dacă ne mărginim la principii, abandonăm viaţa reală arbitrarului şi devenirii.

Pe de altă parte, în ordinea existenţei, legea devine, conform expresiei lui Simmel, o lege individuală.[1] Atitudinea concretă pe care celălalt o aşteaptă de la mine nu este determinată de nici o regulă generală. Ea este singulară asemenea schimbului dintre două persoane. Etica raţională a dezinteresării sau a justiţiei nu serveşte la nimic, de îndată ce este vorba de comunicări umane. Persoanele nu vor numai, nici în primul rînd, să fie respectate, ele vor să fie recunoscute, stimate, iubite. Oare nu trebuie să vedem în celălalt decît un subiect de drept? Sau să scoatem în afara teoriei sfera relaţiilor iraţionale, cele mai hotărîtoare pentru toţi? Dar viaţa noastră în totalitate este cea care îl interesează pe filozof.

Fără îndoială, ne vom întreba pînă la ce punct, de fapt, diferă moralele. Dar problema, care ar necesita studii îndelungate, nu ni se pare esenţială din acest punct de vedere. Este mai puţin dificil decît credem de obicei să extragem din istorie un fel de decalog etern. Aşa cum a arătat Scheler, relativismul vulgar invocă diversitatea materială a conduitelor, fără a deosebi actul de intenţionalitate, fără a ţine seama de reprezentările lumii şi de cunoştinţele, inevitabil multiple şi contradictorii.[2] Nici preotul sacrificator, nici soldatul care omoară nu sînt nişte criminali. Existenţa unor omoruri rituale nu semnifică recunoaşterea de către unele societăţi a

legitimității asasinatului. Orice colectivitate a impus respectul față de celălalt, oricît de limitată a fost timp îndelungat extensia categoriei. A trebuit să rupem barierele societăților închise pentru a învăța să respectăm în toți oamenii umanitatea.

Nu contează deloc, în fond, dacă admitem sau dacă respingem realitatea unui astfel de decalog. Acesta ar reprezenta un fel de rezumat al obligațiilor și al interdicțiilor pretutindeni în vigoare, deoarece sînt pretutindeni indispensabile pentru asigurarea păcii sociale. El și-ar pierde din prestigiu prin generalitatea sa însăși. Indivizii rezervă ce este mai bun din ei înșiși pentru sarcini pe care ei le cred inedite. Regulile cele mai răspîndite, precum interdicția de a ucide sau de a fura, sînt și cele mai evidente, inconștient respectate. Ce ne interesează răspîndirea mai mare sau mai mică a acestor obiceiuri?

Totodată, această suită de imperative nu se constituie într-o atitudine umană sau într-un regim social definit în mod concret. Valabile pentru toți, ele nu se adresează în particular nimănui. Nimeni nu recunoaște în ele semnul vocației mele, ele nu se precizează decît particularizîndu-se (de exemplu respectul față de bunul celuilalt devine, în anumite societăți, respectul față de dreptul absolut la proprietate). Ele nu ar răspunde incertitudinilor noastre decît exprimate în limbajul nostru, și totodată provizorii și relative ca viața noastră.

Ierarhia valorilor afirmată de Scheler n-ar asigura, oare, permanența unei ordini fundamentale[1]? De drept, fără îndoială. Practic, nu este sigur că ea schimbă cu mult situația noastră, deoarece nu suprimă nici incertitudinea în privința valorilor de același rang, nici diversitatea bunurilor. Ea permite condamnarea erorilor inspirate de resentiment (de exemplu subordonarea culturii de către civilizație, sau a religiei de către cultură), fixarea nivelului atins de o anumită etică (valorile considerate ca fiind cele mai înalte de către o societate sau o persoană), dar ea nu furnizează individului mijlocul de a determina tipul uman pe care să-l ia ca ideal, nici existența pe care să vrea să o aibă. Mai mult, fiecare trăiește într-un anumit univers de valori. Schema universului total care, prin definiție, îmi scapă, nu-mi servește la nimic, afară numai dacă nu sînt, asemenea filozofului, sustras de limitare și confident al divinității.

În afara religiei, sesizarea prin intuiții emoționale a unor valori, specific distincte de realitate, rămîne posibilă, dar nu și recu-

noașterea unei ierarhii eterne care ar fi viziunea lui Dumnezeu. Pentru omul solitar, valorile cunoașterii și moralei, utilității și culturii, sînt coordonate și nu subordonate, ca și modelele umane — artistul și înțeleptul, eroul sau sfîntul. Toate și toți apar unici și de aceea se impune ca fiecare să aleagă și să sacrifice. Alegere pe care etica materială o recunoaște implicit, fără să vadă în ea semnul libertății.

Scheler voia să evite și formalismul kantian care, prin supunerea față de lege, determină maxima conduitei, și obiectivismul integral care s-ar preocupa exclusiv de act. Intenționalitatea ar fi concretă și totodată morală, voința de valori s-ar fixa asupra unor bunuri fără a înceta să fie o voință bună. Dar cum să atingem, în sine și în celălalt, acea *Gesinnung* despre care vorbește Scheler, un fel de motiv ultim care ar comanda toate actele noastre[1]? Presupunînd-o reală, nu ne pierdem oare liberul arbitru, deoarece este, după forma pulsiunilor noastre, dată și nu aleasă? Specificitatea ordinii etice nu este oare sacrificată, dacă aceasta se definește ca determinarea voinței ce realizează toate valorile, oricare ar fi ele?

Scopul eternului nu consacră nicidecum, de altfel, scopul moralității. Sîntem într-adevăr obligați să recunoaștem originalitatea existențelor. De ce n-ar fi la fel și în cazul moralelor istorice, ale căror particularitate și validitate le-am accepta în același timp, unitatea nefiind decît scopul ultim situat la infinit sau comunitățile formale pe care reușim încetul cu încetul să le determinăm?

Oare trebuie să mergem mai departe și, sacrificînd tot valorile, să vedem în imperativele colective esența moralelor? Obligațiile etice ar fi precepte sociale interiorizate cărora individul le-ar fi uitat cauzele și funcția.

Am putea să precizăm și să nuanțăm ideea discernînd specia imperativelor morale în varietatea imperativelor sociale (spre deosebire de imperativele juridice). Oricum, o dată deosebirea făcută, problema ar continua să se pună: imperativele morale sînt confirmate sau devalorizate de această explicație a originii și a naturii?

Dacă morala se confundă de drept cu opinia comună, dacă omul cumsecade este judecătorul suprem, nonconformistul ar fi în esență imoral. Vom spune oare că societățile noastre comportă,

pretind justiția și libertatea? Poate, dar am mai fi oare pregătiți să acceptăm autoritatea colectivă în ziua în care regimul ar deveni totalitar? Și totuși, dacă colectivitatea este instanța supremă, cu ce drept să o recuzăm în ziua în care supunerea devine condiție?

Vom spune oare că decisivă este nu opinia, ci structura *reală* a colectivității? Conform formulei obișnuite, fiecare societate are morala pe care o merită. Formulă valabilă, din care am trage de altfel tot atît de bine concluzia că oamenii au societatea care corespunde etosului lor. Conceptul de structură socială nu are semnificație precisă. El desemnează o multitudine de fenomene diverse, incoerente, adeseori contradictorii, necontemporane unele cu altele. Moralitatea este, asemenea tuturor celorlalte sectoare ale existenței colective, relativ autonomă și supusă unor influențe exterioare, atașată unei tradiții proprii și amenințată de schimbări economice. Trebuie ca viața să se cristalizeze cu timpul pentru ca sociologul să fixeze ordinea socială și morala pe care ea o implică. Pentru persoana în viață, este loc pentru discuție, critică, efort de creație. Știința arată cel mult fatalitățile parțiale sau necesitățile fundamentale ale unei anumite civilizații.

Vom spune oare că morala este socială prin ceea ce societatea este sacră, sursă și principiu ale preceptelor etice? Din punct de vedere psihologic, exceptînd regimurile totalitare care preamăresc societatea pentru că o divinizează, oamenii gîndesc rareori obligațiile lor conform interpretării sociologilor. Toți se subordonează unei instanțe mai înalte, deoarece, în ultimă analiză, grupurile nu sînt decît adunări de indivizi, doar dacă nu le transfigurăm substituind ființei lor sensibile ființa lor ideală. Totodată, nu mai venerăm o comunitate parțială și nedreaptă, ci comunitatea adevărată sau ideea eternă despre o anumită comunitate. Or, pentru a determina această idee, trebuie să ne referim la norme care, de drept, nu decurg din societatea existentă întrucît sînt destinate să o judece. Inevitabil, sociologiștii reintroduc, pentru a determina obiectul și originea convingerii lor, valorile pe care pretindeau că le subordonează realului. Formula: interesul colectiv este legea supremă, ilustrează acest inevitabil recurs: nu există interes colectiv a cărui definiție să nu presupună o ierarhie a scopurilor.

Societatea-fapt nu este așadar nici fundamentul psihologic, nici principiul logic, nici cauza univocă a moralei. Opinia oferă imaginea cea mai fidelă a moravurilor și a conștiinței comune într-o anumită epocă. Dar nici sociologia, nici istoria moralei nu

duc la precepte de acțiune: deoarece ele sau acceptă realitatea și recomandă supunerea, sau o judecă și cer alte criterii.

Nu dorim cîtuși de puțin să punem la îndoială faptul că regulile de conduită nu capătă un conținut determinat decît în interiorul unui anumit regim social. Nu ne gîndim nici să revenim la o morală a intenției, raționalistă sau creștină, care unora li se pare inevitabilă de îndată ce se renunță la sociologism. Putem recunoaște că valorile sînt legate de istorie, atît în evoluția lor de fapt cît și în validitatea lor, fără a confunda moravurile cu morala, fără a epuiza semnificația normelor respectate de grup. Cultura se definește prin universul valorilor în care trăim, ea este pentru o comunitate echivalentul destinului pentru individ, ansamblul existenței suportate și totodată voite.

În fapt, pentru reflecție nu există alt punct de plecare decît cele două realități, legate între ele dar ireductibile, ale unei anumite societăți și ale anumitor valori, una oferită cunoașterii impersonale, cealaltă unor intuiri specifice. În acest univers dublu fiecare se situează și se creează pe sine, determinînd ordinea preferințelor sale și modelul său uman pe de o parte, locul său în societate și societatea pe care o dorește pe de altă parte. Este în zadar să pretindem sau să sperăm ca toți să fie de acord cu toate deciziile.

Unul și același act comportă judecăți multiple, de drept la fel de legitime. Trebuie mai întîi să ne raportăm la sistemul social și moral al actorului: *sub specie aeternitatis*, nu există pentru om apreciere legitimă. Totodată, în orice caz, subzistă considerații distincte. Măsurăm direct, obiectiv actele în conținutul lor perceptibil, indirect prin interpretarea semnelor cu o certitudine crescîndă, starea psihologică. Societatea condamnă și pedepsește pe bună dreptate actele și motivele care violează interdicțiile colective. Dar nici unele, nici altele nu sînt, în ultimă analiză, separabile de situația și de persoana totală. În discuție este o ființă unică, pe care o disprețuim sau o admirăm, spre care se îndreaptă simpatia sau prietenia noastră. Nu mai este vorba de conformitate cu regulile, nici de supunere față de legi, ci de calitatea umană, expresie care desemnează ceea ce vrem să înțelegem, dincolo de conduită și chiar de merit.

Este acest pluralism o formă de scepticism? În fapt, ne limităm la a formula practica tuturor. Cine pretinde că cunoaște secre-

tul existenţelor? Cine îşi arogă dreptul de a impune celorlalţi atitudinea sau preferinţele sale? Cine, dimpotrivă, nu face deosebirea între act şi intenţie, intenţie şi persoană, destin şi virtute?

Dacă vedem în aceasta o formă de anarhie, înseamnă că sîntem prizonierii unei reprezentări teologice. Morala, dictată de Dumnezeu, ar diviza poate imperiul lucrurilor umane în două imperii — al binelui şi al răului. Reflecţia spiritului finit nu este neputincioasă, dar nu ajunge la formule absolute şi universale. Individul descoperă în el imperative care îl ridică deasupra animalităţii, în afara preceptelor care îl obligă, el le elaborează, le critică şi le organizează. Dar decizia prin care el se creează nu este valabilă decît pentru el, judecata pe care şi-o formează despre ceilalţi este imperfectă şi relativă asemenea cunoaşterii fiecăruia prin sine şi prin celălalt. Vocaţiile sînt personale, ordinile sociale multiple şi ireductibile, cînd totuşi am concepe la infinit o societate în care vocaţiile s-ar reconcilia între ele şi cu mediul lor.

Cele trei argumentări pe care tocmai le-am schiţat, autonomia adevărului pozitiv şi parţial, universalitatea reflecţiei, constituirea de către persoană a fiinţei sale spirituale, nu pretind să respingă istorismul, cu atît mai puţin să epuizeze problemele pe care le pune acesta. Ele înlătură fatalismul şi scepticismul şi consacră necesitatea deciziei şi a cercetării adevărului.

Ele nu răspund la întrebarea: care este profunzimea, însemnătatea schimbărilor? Întrebare pe care am întîlnit-o deja în legătură cu etosurile şi pe care o vom regăsi referitor la omul însuşi. Pentru a răspunde, ar trebui să examinăm rînd pe rînd activităţile individului şi ale grupului. Ne mărginim la a remarca faptul că cei care repetă formula, pe care o cred profundă, a permanenţei naturii umane sînt adesea mai preocupaţi să se justifice pe ei înşişi decît necunoscători ai diversităţii. Rezistenţa lor devine prin urmare inteligibilă, deoarece exprimă o gîndire supusă voinţei şi permite să se evite, o dată cu conştientizarea, repunerea în discuţie a existenţei personale.

III

Filozofii ale istoriei şi ideologii[a]

Nu vom examina toate presupunerile ştiinţei istorice întrucît orice judecată de fapt şi de valoare, orice stare a ştiinţei şi a filo-

zofiei poate servi ca termen de referinţă pentru o reconstituire a trecutului. Vom examina doar teoriile istoriei reale şi ale istoriei totale, teorii concrete pe de o parte, moduri de considerare pe de altă parte.

În acest capitol, în loc să le analizăm abstract pe primele, vom lua exemplul marxismului şi vom încerca să le disociem logic în părţile lor componente pentru a preciza natura şi modalitatea fiecăreia dintre ele.

*

Conform studiilor noastre anterioare, vom distinge, în marxism, mai întîi *teoria* şi *perspectiva*. Numim teorie dubla afirmaţie privind eficacitatea economiei printre factorii materiali şi raportul dintre materie socială şi idee. Numim perspectivă orientarea întregului trecut uman către conflictul actual dintre clase, victoria proletariatului şi apariţia socialismului. Teoria ar putea fi de drept adevărată pentru toţi, perspectiva ar fi legată de o situaţie provizorie. În fapt, această deosebire în cazul istoriei generale se menţine cu dificultate.

Să examinăm în primul rînd teoria. Renunţăm la interpretările simpliste pe care analizele noastre anterioare le resping. Economia nu este nici cauză primară, nici cauză în ultimă analiză a fenomenelor istorice. Nu reuşim să determinăm o infrastructură, pentru dublul motiv că totalităţile nu exclud relativa autonomie a mişcărilor parţiale şi că compararea societăţilor nu dă la iveală o structură unică. În gîndirea cauzală nu există termen universal privilegiat.

De asemenea, în ceea ce priveşte raportul dintre idei şi real, în primul rînd trebuie să recunoaştem pluralitatea interpretărilor de drept şi de fapt legitime şi indispensabile. Chiar şi pentru reducerea ansamblului unei opere şi al unei culturi la o intenţie umană, trebuie să trecem prin comprehensiunea intrinsecă şi să ne adaptăm legilor universurilor spirituale.

Toate aceste afirmaţii, marxismul autentic, le acceptă, cred, fără dificultate, deoarece, independente în egală măsură de orice filozofie, de orice decizie concretă, ele aparţin unei descrieri sau unei demonstraţii formale. Dincolo sau dincoace de această inevitabilă pluralitate, marxismul regăseşte unitatea, unitatea dintre

om şi lumea sa, sau dintre viaţă şi expresiile sale, anterioară disocierii factorilor, unitate ce ar deriva dintr-o filozofie sau dintr-o antropologie: sîntem astfel trimişi la o chestiune mai vastă, aceea a adevărului filozofiilor.

Să considerăm ceea ce am numit perspectiva. La început se pare că ea este cea care, dimpotrivă, cade în mod direct sub alternativa dintre adevăr şi fals. Într-adevăr, propoziţiile referitoare la lupta de clasă, la contradicţiile capitalismului, la fatalitatea crizelor şi la agravarea lor, toate aceste propoziţii comportă demonstrarea sau respingerea ştiinţifică, în orice caz, chiar admisă multiplicitatea teoriilor economice şi interpretărilor concrete, ele nu sînt esenţialmente relative, cel mult se referă la fenomene pasagere şi sînt marcate de o incertitudine ce ţine de limitele cunoaşterii noastre şi de imperfecţiunea procedeelor noastre experimentale.

Elementele perspectivei prezintă acest caracter pozitiv deoarece ele fac parte integrantă în egală măsură dintr-o istorie parţială (aceea a timpului nostru). Perspectiva nu este mai puţin filozofică, prin faptul că reţine aceste elemente de preferinţă în locul altora şi că le organizează în funcţie de viitor. Vom spune oare că previziunile marxismului nu diferă de analiza pe care o face prezentului? Anumite previziuni determinate (crizele, concentrarea), adevărate sau false, probabile sau improbabile, nu depăşesc resursele metodei pozitive. Dar previziunea globală, referitoare la socialismul în care libertatea fiecăruia va fi condiţia libertăţii tuturor, previziunea revoluţiei fatale, a victoriei inevitabile a proletariatului (ca şi cînd reacţiile popoarelor la criza capitalismului ar putea fi cunoscute dinainte), toate aceste anticipaţii ce merg pînă departe, profetice ca să spun aşa, sînt ideologii deoarece ele transcendă realul, mituri dacă exaltă credinţa.[1]

Or, aceste anticipaţii sînt primare. Sau, cel puţin, primară este respingerea capitalismului şi voinţa de a-l distruge. Imaginea viitorului provine din această respingere, una ca perspectivă asupra trecutului. Şi de aceea aceasta din urmă, legată de o voinţă, este esenţialmente relativă, inseparabilă de o alegere în istorie. Totodată acestă alegere comandă teoria la fel ca perspectiva. Sarcina este în primul rînd practică, pentru proletariat, pentru omenire, de a face o revoluţie care să transforme viaţa cotidiană şi să facă ideile imanente existenţei. Aici se găseşte originea subordonării gîndirii pure faţă de acţiune, tot aşa cum primatul economiei, transpus apoi în toate epocile, se explică prin forţa economiei

actuale şi prin necesitatea de a acţiona asupra modului de producţie pentru a schimba în profunzime relaţiile sociale (de unde disocierea factorilor, factorul economic fixînd marja de variaţie: în interiorul capitalismului reformele n-ar putea depăşi o anume limită). Sistemul marxist în ansamblul său exprimă o atitudine existenţială.

Această unitate reală a filozofiilor istoriei nu compromite legitimitatea distincţiilor logice, dar face mai urgentă întrebarea filozofică: care este adevărul pe care marxismul şi-l atribuie sieşi? Filozofie a mişcării, el acceptă particularitatea sau transcendă istoria?

*

Amintim cele două răspunsuri cele mai simple şi cele mai slabe, cele care identifică marxismul cu o ştiinţă pozitivă, cea care-l identifică cu totalitatea în opoziţie cu diversele particularităţi. Interpretarea marxismului în termeni de cauzalitate are esenţialmente ca scop să permită prima confuzie, folosirea vocabularului hegelian, acela de a o permite pe a doua. Imposibilitatea uneia ca şi a celeilalte reiese imediat din lucrarea noastră. Prima ar cere un determinism al ansamblului istoric. Or, explicaţia cauzală, posterioară sau anterioară faptelor, este fragmentară: seriile pe care le prelungim spre viitor nu alcătuiesc regimurile reale, ele nu le determină aspectele care ne interesează cel mai mult. Pentru a umple lacunele, este nevoie de optimismul singular din care se hrăneşte credinţa: omenirea ar rezolva întotdeauna sarcinile pe care i le propune istoria.

Cît despre adevărul prin totalitate, poate că este accesibil, dar cu condiţia de a ne ridica deasupra devenirii. În istorie, toate viziunile sînt particulare, deoarece particularitatea constă în a înţelege totul dintr-un anumit punct de vedere. Pentru a-şi justifica pretenţia, Lukács substituie subiectului individual un subiect colectiv, clasa, care gîndeşte adevărul istoriei pe măsură ce o creează. Dar, fără a sublinia nelegitimitatea acestei substituiri (întotdeauna este un individ care gîndeşte), clasa însăşi n-ar sesiza totalitatea decît o dată creată societatea care ar exprima-o, numai pe ea şi în întregime. Atîta timp cît subzistă pluralitatea claselor şi, prin urmare, a viziunilor, adevărul uneia dintre ele nu poate fi demon-

strat decît prin argumente supraistorice, prin valorile pe care le incarnează sau prin viitorul pe care-l anunţă fiecare dintre ele.[1]

Vom obiecta oare că problema este artificială, că noţiunea de adevăr universal nu este decît o ideologie? Cultul obiectivităţii exprimă anumite intenţii, psihologice sau sociale, efortul de detaşare, pretenţia de seninătate. Ea corespunde unei scări particulare de valori (subordonarea acţiunii gîndirii, a existenţei meditaţiei), şi, în acest sens, este o ideologie. Dar aceste remarci nu elimină diferenţa dintre o propoziţie adevărată sau probabilă, deoarece este conformă faptelor sau regulilor logice, şi o afirmaţie în care se angajează persoana, adică voinţa în acelaşi timp cu inteligenţa. Legat de chestiunile schimbătoare, de o erudiţie provizorie, orice enunţ ştiinţific este, în conţinutul său, istoric. Dar n-am putea nici să confundăm înaintarea spre o aproximare crescîndă cu o reînnoire a perspectivelor, nici să asimilăm transformările la care este condamnată o conştiinţă care se aplică unei materii în devenire, cu relativitatea judecăţilor.

În fine, este vorba nu atît de eternitate cît de alegere. Marxismul consimte să fie adevărul unei zile: totuşi, el trebuie să-l demonstreze sau să-l justifice. Or, în fiecare epocă, oamenii şi grupurile se opun şi dau interpretări contradictorii misiunilor istorice. Oare marxismul se poate confrunta cu doctrinele rivale invocînd beneficiul realităţii contra ideologiilor, al adevărului actual contra deformărilor, fugilor sau trădărilor?

Opoziţia dintre realitate şi ideologie, cu toate că este folosită îndeosebi de către marxişti, răspunde unei intenţii a tuturor istoricilor: toţi ar vrea să distingă între fondul veridic al evenimentelor, accidentele superficiale care atrag privirile contemporanilor şi ale naratorilor, şi în fine conştientizarea de către oameni a aventurii lor. În fapt, aceste distincţii sînt echivoce, iar acuzaţiile de ideologii sînt în egală măsură frecvente şi reciproce, ca şi cum, conform unei expresii comode, ideologia ar fi ideea adversarului.[2]

Am întîlnit, în nenumărate rînduri, problema fără să utilizăm termenul. Am arătat decalajul posibil între actul obiectiv şi motivul pe care actorul îl invocă pentru a se justifica, între interpretarea raţională a celuilalt şi aceea a celui interesat.

Pe de altă parte, din punct de vedere istoric, actul se opune proiectelor în măsura în care provoacă efecte care depăşesc sau contrazic proiectele: o lege sporeşte şomajul pe care trebuia să-l

redusă. În acest sens, realitatea unei mişcări istorice reiese dintr-o observaţie pozitivă, dincolo de ideologii şi în pofida lor. Dincolo de dialecticile elementare, am analizat, în ordinea biografiei, pluralitatea imaginilor. Un biograf îşi stabilea ca scop să substituie reprezentării pe care Comte a elaborat-o progresiv despre el însuşi, viaţa reală a marelui sacerdot al umanităţii: şi el compune practic o imagine, între altele.[1]

Dacă este vorba de un eveniment, ajungem, prin intermediul mărturiilor parţiale sau inexacte, reflectări ale experienţelor trăite, să reconstituim în funcţie de probabilitate faptul exterior. Dar pe măsură ce acesta se extinde, pe măsură ce o întreagă epocă este în discuţie, oare nu cădem din nou în cazul biografiei? Fiecare civilizaţie a construit din ceea ce era sau voia să fie o reprezentare: istoricul o constată şi o critică pe aceasta, şi caută realitatea.

Dacă ne situăm într-un sector istoric determinat, de exemplu dreptul, echivocul subzistă, fiinţa normelor, a lui Kelsen, este, pentru marxist, o ideologie, iar Kelsen, în schimb, consideră realitatea marxistului ca fiind străină dreptului, conceptele sale ca fiind ideologice.[2] Cum am putea, în cadrul ansamblului unei societăţi, să stabilim infrastructura? Metoda cauzală, metoda descriptivă eşuează în egală măsură. Realul, în istorie, nu se oferă imediat intuiţiei naive, el este obiectul unei determinări filozofice.

Dar, vom spune, cum să menţinem o asemenea propoziţie? Opunem realitatea actelor sau a evenimentelor diversităţii impresiilor şi ficţiunii proiectelor, iar această opoziţie n-ar fi oare mai valabilă pentru un ansamblu? Unde se produce ruptura? Am putea reaminti că obiectivitatea comprehensiunii impersonale este suspendată cu condiţia să neglijăm experienţele trăite, interpretare ce devine din ce în ce mai dificilă pe măsură ce obiectul se extinde. Pe de altă parte, extinderea domeniului face ca selecţia să fie mai nesigură, sau cel puţin mai legată de persoana interpretului. Dar această dublă rezervă nu este decisivă. În mod static, în funcţie de o teorie a societăţii, am reuşi poate să discernem între relaţiile constitutive şi o existenţă colectivă. Dacă n-am putea revendica, în favoarea marxismului, un asemenea privilegiu, înseamnă că trebuie să alegem între doctrine rivale, la fel de preocupate să interpreteze, dincolo de prezent, ceea ce nu este încă, dar devine.

Gîndirea nonideologică ar fi aceea care aderă la real. Or, filozofia istoriei este, prin esenţă, transcendentă datului deoarece

situează timpul în raport cu viitorul (pe care ni-l imaginăm după chipul şi asemănarea trecutului). Ea este, aşadar, asemenea oricărei gîndiri angajate, legată de o voinţă. Prioritatea viitorului în conştiinţa istorică este aceea care condamnă la parţialitate filozofiile concrete.

Dincolo de semnificaţia sa psihologică sau sociologică, ideologia are, aşadar, înainte de toate, o semnificaţie istorică. Ea desemnează anticipările care aşteaptă judecata timpului. Între reprezentări şi acţiune, este posibil, obiectiv, să măsurăm decalajul. Egalitatea veniturilor nu este efectivă în societatea comunistă actuală, dar regimul sovietic, ca moment istoric, nu este perceptibil decît într-o anumită perspectivă, cea a troţkismului, a stalinismului sau a pesimismului (care crede în permanenţa fenomenelor fundamentale). Retrospectiv, discernem în ideologii ceea ce a rămas utopie şi ceea ce s-a realizat.

N-am demonstrat încă, ni se va obiecta poate, că există, în fiecare epocă, mai multe răspunsuri posibile la situaţie. Am putea doar să arătăm că această pluralitate este un fapt, inseparabil de pluralitatea grupurilor sociale, că, în orice caz, subzistă ezitarea între sistemul actual şi sistemul viitor. Dar vom invoca mai ales o raţiune filozofică. Omul, omul occidental, în particular, este prima esenţă, fiinţa care creează zei, fiinţa finită, nesatisfăcută de finitudinea ei, incapabilă să trăiască fără o credinţă sau o speranţă absolute. Dacă, prin urmare, el nu şi-ar mai imagina o ideologie pentru a-şi lumina calea sau pentru a-şi întări voinţa, înseamnă că ar fi abdicat acceptînd lumea. Acceptare logică dacă vocaţia sa ar fi împlinită, acceptare de neconceput, atîta timp cît omul nu se va reconcilia cu mediul său, valorile cu ordinea socială. Dublă contradicţie care exclude acordul tuturor în ordinea revendicărilor. Şi scopul ultim, dacă există vreunul, se determină progresiv o dată cu devenirea, provizoriu dacă este concret, formal dacă are valoare universală.

Validitatea absolută pe care şi-o atribuie marxismul derivă dintr-un hegelianism interpretat ad litteram, dar devenit contradictoriu atunci cînd a dispărut adevărul sistemului, fundament al adevărului unei istorii ajunse la capăt. Multitudinea forţelor nu alcătuieşte o dialectică totală, previzibilă deoarece este iraţională. Revoluţia proletară, între altele, nu marchează, în devenirea umană, o ruptură completă, ea nu-l sustrage pe istoric istoriei şi aş-

teaptă ca succesul să o confirme. Anticipat, ea cere, asemenea tuturor deciziilor, o dublă justificare, prin necesităţile provizorii şi scopul ultim, în real şi prin ideal.

*

Această discuţie nu constituie mai mult decît cea pe care am consacrat-o anterior primatului cauzal o respingere sau o confirmare a marxismului. Ea ajunge la o elucidare logică, rezultat formal, inutil, pentru toţi cei ce sînt mai preocupaţi să acţioneze decît să cunoască.

Am conchis mai înainte că marxismul este o filozofie şi nu o ştiinţă, pentru că dialectica istoriei nu derivă din analiza cauzală. De această dată conchidem: doctrina marxistă, legată de o voinţă politică şi de o atitudine vitală, este particulară asemenea acestora, şi nu universală asemenea cunoaşterii obiective sau, poate, reflecţiei. Particularitate legitimă, dacă interpretările concrete ale istoriei sînt inevitabil istorice. Ar avea motiv de a protesta doar fanaticii şi pozitiviştii care ar vrea să condamne filozofiile celorlalţi şi să comunice prin decizia lor prestigiul adevărului.

IV

Pluralitatea modurilor de considerare

În capitolul precedent, am arătat că interpretările concrete ale trecutului sînt legate de voinţe îndreptate spre viitor. Vom relua, în acest capitol, aceeaşi chestiune pentru modurile de a examina şi de a scrie istoria, să spunem pentru *modurile de considerare*.

Vom constata încă o dată pluralitatea de fapt, şi vom căuta în ce sens putem imagina sau putem ajunge la o unitate de drept.

*

Istoriografiile sînt la fel de variate ca ţările, epocile sau personalităţile istoricilor. Concepem o psihologie a acestora precum şi o istorie a istoriografiilor. Aceasta din urmă, deosebit de com-

plexă, ar trebui să țină seama de națiuni și de momente, de clase sociale și de metafizici, de teorii estetice și de procedee științifice.

Distincțiile pe care le-am propus între diferitele moduri de considerare sînt și ele multiple. Dintr-un punct de vedere logic, le putem grupa în trei categorii: cele care se bazează pe natura faptelor reținute (concepțiile istoriei în domeniul politic, economic, social, cultural), cele care se bazează pe caracterul cunoașterii (istorie narativă, evolutivă, explicativă și psihologică), în fine, cele care se bazează pe intenția istoricului și pe relația cu istoria (istorie monumentală, pragmatică, erudită, critică, filozofică).

Principiile de selecție se schimbă într-adevăr, pe măsură ce se reînnoiește interesul pe care-l avem pentru trecut. Dar noi am limitat dinainte importanța acestor schimbări, deoarece toate practicile sînt de drept pe același plan, afară numai dacă nu se justifică printr-o filozofie. Regimurile economice, viața socială ne interesează astăzi mai mult decît povestirile despre războaie sau jocurile politicii. Sîntem doritori să înțelegem societăți totale, să corelăm toate faptele și toate activitățile ca pentru a realiza formula resurecției integrale. Personal, împărtășim aceste preferințe, dar riscăm mai degrabă să le exagerăm decît să le minimalizăm semnificația și noutatea.

Opunem istoriografia veche, interesată în primul rînd de evenimente, metodei moderne, autentic științifice deoarece are în vedere generalul și nu particularul, ceea ce este comun tuturor sau multora și nu ceea ce îi singularizează pe unii, ceea ce caracterizează existența cotidiană și nu ceea ce, la suprafață, agită pasiunile și impresionează spiritele. Transformările cele mai importante — descoperiri științifice sau progres tehnic — care au bulversat civilizația noastră nu sînt oare indiferente față de revoluții și războaie? Strict vorbind, nici una din aceste două antiteze nu este valabilă. Istoricul economiei se interesează de fapte mai ușor de sesizat obiectiv, se ocupă de ansambluri mai vaste decît istoricul politicii, dar și unul și celălalt, în ultimă analiză, recompun o totalitate sau o evoluție singulară, iar interesul pentru pretinsele accidente nu este în sine mai demn de dispreț decît interesul pentru instituiri. Am ajunge să uităm că destinul Europei a depins în mare măsură de trecut, și depinde în și mai mare măsură astăzi de conflictele dintre popoare și dintre clase.

Totodată, colaborarea specialiștilor, juxtapunerea unor proiecte parțiale nu ajută la rezolvarea problemei unei istorii gene-

rale. Formula *istorie a omului* nu precizează nici locul ce revine fiecărei activități, nici sistemul de interpretare necesar operelor spirituale. Interacțiunea universală a forțelor, legătura ideilor cu realul și relativa lor autonomie fac în egală măsură indispensabilă o teorie ce se află dincolo de cunoașterea empirică și de prejudecățile pozitiviste.

Nu vom insista mai mult asupra distincțiilor din a doua categorie. Sîntem tentați să reducem diferența dintre istoria narativă și cea evolutivă, dintre erudiție și explicație. Practic, vom folosi aceste concepte pentru a desemna genuri care tind să se izoleze, lucrări de calitate diferită. Între materia brută și o cunoaștere elaborată, între juxtapunere și inteligența devenirii, marcăm cu precizie intervalul. Dar dacă studiile noastre anterioare sînt exacte, nu există istorie științifică care să nu păstreze anumite caracteristici de relatare, nici relatare care prin alegerea și raționalizarea retrospectivă să nu tindă către organizare științifică. Intenția proprie istoricului, ireductibilă la stabilirea de cauze și de legi, evidentă în stabilirea datelor și, totodată, în interpretarea conceptuală, rămîne prea echivocă, prea aproape la o extremitate de anale, la cealaltă de filozofie, pentru a autoriza separări clare.

Și aici trebuie să stabilim o corelație între subiect și obiect, între interesul unuia și natura celuilalt. Clasificarea lui Nietzsche (istorie erudită, pragmatică, monumentală) pleacă de la acest principiu, asemenea celei a lui Hegel care merge de la martor la filozof (de la istorie primitivă la istoria filozofică) trecînd prin reflecție (istorie generală, pragmatică, critică, particulară)[1]. Am explicat, totodată, diferitele modalități ale analizei cauzale, obiectivele către care tinde comprehensiunea, prin nuanțe ale curiozității.

Nu ne vom opri la discutarea diverselor enumerări. Din punct de vedere psihologic, întrebările istoricului variază la infinit. Din punct de vedere logic am semnalat deja opozițiile esențiale: istorie comprehensivă și istorie cauzală, istorie monumentală (a unui fapt izolat) și istorie evolutivă, istorie parțială și istorie totală. Din punct de vedere filozofic, antinomiile hotărîtoare sînt între efortul de coincidență și voința de interpretare retrospectivă, psihologia oamenilor și comprehensiunea devenirii, dispersarea totalităților și reconstituirea unei evoluții.

Ne vom opri la o singură problemă care este teoretic esențială, aceea a adevărului unei considerări filozofice sau rezonabile a

istoriei. Este posibil să o concepem, să o justificăm? În ce sens depăşeşte ea multitudinea interpretărilor? Este compatibilă cu legătura cu prezentul a perspectivelor asupra trecutului?

*

Nici o filozofie n-ar putea elimina nici pluralitatea abordărilor, nici relativitatea perspectivelor. Şi deoarece, în funcţie de întrebările pe care i le punem, devenirea capătă o înfăţişare diferită, viziunile trecutului trebuie să fie la fel de diverse ca intenţiile oamenilor. Relatarea şi determinismul, istoria pragmatică şi istoria monumentală nu pot fi mai puţine decît interesele cărora le corespund sau decît atitudinile vitale pe care le exprimă. Filozofia domină pe un alt plan această multitudine fără să o suprime.

Să luăm un exemplu. Martorul are meritul de a păstra şi de a transmite amintirea celor care au trăit evenimentele; chiar dacă nu le-au determinat. Memoriile sînt, aşadar, adevărate, ele pun în lumină un aspect al realităţii. Dar cel care se interesează numai de acest aspect neglijează esenţialul. El subordonează mişcarea colectivă fiinţei care în opinia sa îi este centrul, actor şi victimă, *omul care suferă şi care acţionează*[1], poate identic cu sine în impulsurile sale profunde. Dar filozoful nu trebuie nicidecum să nege această identitate, pentru a observa, dincolo de conduitele şi experienţele individuale, devenirea socială şi spirituală în şi prin care omul accede la umanitatea sa, presupunînd că aceasta se defineşte prin spirit şi în societate.

Ca urmare, unica problemă este de a şti dacă îi este dat omului să descopere adevărul despre el însuşi atîta timp cît istoria durează încă. Adevăr care i-ar permite să dea răspuns la întrebarea cu care s-a încheiat studiul evoluţiei şi al determinismului: istoria, care prezintă atîtea dovezi de contingenţă şi de iraţionalitate, revelează oare, orice s-ar întîmpla, o necesitate care aduce un fel de justificare ansamblului trecutului? Totodată, am sesiza totalitatea căutată zadarnic. Aceasta din urmă nu se confundă nici cu realitatea integrală, inaccesibilă ca oricare obiect, nici cu juxtapunerea punctelor de vedere, arbitrară ca oricare sinteză subiectivă. Ea ar fi adevărul care ar depăşi particularitatea perspectivelor şi pluralitatea abordărilor, determinînd semnificaţia finală a întregii deveniri.

Dar formula *adevăr despre om* are vreun sens? Vom spune, poate, că răspunsul negativ este evident. Orice adevăr, vom spune, ține de cunoaștere și implică posibilitatea de verificare. Fie că este vorba de scopuri sau de valori, omul alege liber, și această libertate exclude universalitatea. Diversitatea concepțiilor despre lume este un fapt incontestabil; în absența unor date care să infirme sau să confirme ipotezele noastre fără să lase loc contestărilor, ea solicită inevitabil de la fiecare o decizie personală. Nu ne gîndim nici să negăm, nici să punem la îndoială această anarhie a metafizicilor sau a preferințelor. Dar dacă orice propoziție se sustrage alternativei între adevăr și fals care nu comportă control experimental, întreaga filozofie, inclusiv filozofia științei, se va sustrage logicii adevărului. Între neverificabil, incognoscibil și arbitrar, distincția rămîne legitimă.

Negarea nu se bazează doar pe observație. În fapt, aproape întotdeauna, implicit sau explicit, ea decurge nu din scepticism sau din agnosticism, ci dintr-un dogmatism. Omul este un animal de pradă, el se mutilează și se degradează de îndată ce își sublimează instinctele sau își refulează impulsurile care îl fac stăpîn peste sclavi. Culturile, creațiile gratuite ale unei ființe vii sau individualități vii ele însele, se dezvoltă conform unei legi străine de spirit. Acest iraționalism, una dintre doctrinele generate de criza creștinismului, nu constă atît în a reaminti originile și natura biologică a omului (în această privință face parte integrantă din orice ateism), cît în a nega esența sau scopul pe care omul le datorează rațiunii sale.

Filozofie care ar fi irefutabilă dacă n-ar conține un fel de contradicție fundamentală. Conștiința de sine pe care o dobîndește această ființă primitivă devine un mister și un scandal. De ce ar filozofa și ar căuta adevărul, dacă nu s-ar simți capabil să îl definească? Iraționalismul tinde să se respingă pe sine, deoarece se afirmă ca adevăr filozofic și neagă condiția acestuia. Discuție pur formală care nu va convinge pe nimeni (și nici nu pretinde așa ceva), ci sugerează cel puțin antinomia fundamentală dintre vocația rațională și viața animală. Istoria nu există decît prin această contradicție. Spirit pur sau elan orb, ea s-ar pierde, în egală măsură, într-un progres continuu sau într-o succesiune fără lege.

Incapabilă să facă pe deșteapta fără să o facă pe proasta, aceeași formulă este valabilă pentru indivizi și pentru colectivități. Indivizii care ar crede că de fapt sau de drept eul lor autentic

se confundă cu un eu transcendental, s-ar subaprecia şi ar cădea în nesinceritate. Fiecare se constitue integrîndu-şi în voinţa personală o parte a caracterului dat de ereditate sau de mediu. Popoarele care, în numele legilor etice, ar uita necesităţile permanente ale ordinii interioare şi ale concurenţei internaţionale, s-ar condamna la decadenţă. Soarta statelor, şi totodată aceea a unora dintre cuceririle cele mai înalte, depinde încă în mare măsură de factori biologici sau materiali (precum rata natalităţii şi organizarea muncii). Reacţiile umane, comprehensibile psihologic, urmează cel mai adesea impulsuri oarbe. Pe bună dreptate, se consideră că fenomenele sociale sînt supuse mai degrabă unui determinism decît unor intenţii lucide, şi totuşi oamenii vor fără încetare o colectivitate în care să se recunoască deoarece ar fi creat-o după imaginea idealului lor.

Nu revenim astfel la dualitatea lui a fi şi ar trebui să fii. Acest ideal nu este în mod necesar conform visului idealismului moral şi umanitar, în care se amestecă cu aspiraţii burgheze o parte din iluziile asupra esenţei umane. Totodată, el nu este dat anterior istoriei, nu este definit o dată pentru totdeauna. Din doctrinele religioase care încă de la început zăreau sfîrşitul, moraliştii au împrumutat o idee eternă despre om pe care o ridică deasupra societăţilor schimbătoare şi în numele căreia ei judecă: dublă eroare, dacă această idee nu este încă încheiată şi dacă normele nu sînt separabile de materia istorică din care emană. De-a lungul devenirii colective în care oroarea se amestecă cu grandoarea, omenirea se ridică la conştiinţa de sine şi reuşeşte să-i opună destinului destinaţia sa.

*

Am distins, pînă acum, logica cunoaşterii de interpretarea devenirii şi, pe de altă parte, teoria unui univers de perspectiva din interiorul acestuia. Exemplul marxismului ne-a arătat deja că orice perspectivă (pentru istoria totală) trimite la o teorie materială, adică la o definiţie a omenirii care pretinde că este valabilă dincolo de prezent. O voinţă care se justifică filozofic depăşeşte întotdeauna obiectivul imediat. Marx vedea în comunism reconcilierea vechilor antinomii, a esenţei şi a existenţei, a oamenilor între ei şi a oamenilor cu natura.

Eroarea lui a fost fără îndoială că a confundat scopul apropiat cu stadiul final, al cărui concept este singurul susceptibil de determinare. Dar aceste două elemente se regăsesc inevitabil în orice filozofie a istoriei: o intenţie particulară, care se situează între un segment cunoscut al trecutului şi viitorul presimţit, şi o idee, reprezentare provizorie a scopului. Opoziţia este, aşadar, foarte relativă sau, mai bine spus, dialectică. Prin ideologiile sale, omul transcende în fiecare clipă realul, fără a-şi desprinde vreodată clar misiunea accidentală de vocaţia sa, pe care ar dori-o universală.

Totodată, între logica comprehensiunii şi a cauzalităţii pe de o parte şi o filozofie concretă a istoriei pe de alta, se pare că există o separare radicală. Prima, în fond, este parte din reflecţia asupra obiectului şi subiectului evoluţiei, reflecţie care, şi ea, progresează în timp şi vine să îmbogăţească conştiinţa pe care omul o dobîndeşte despre condiţiile, permanente sau schimbătoare, în care se cunoaşte. Logica se alătură astfel teoriei, precum aceasta voinţei. Dialectica formată din trei termeni, constitutivă a existenţei, nedefinită în absenţa concilierii, orientate spre un scop situat la infinit.

Formula pe care am folosit-o, depășirea istorismului, este la fel de echivocă ca istorismul însuși. Nu regăsim nici simplitatea epocilor absorbite în ele însele, nici punctul fix pe care-l asigură o credință transcendentă, nici naivitatea celor care cred fără rezerve în progres. Condiția primară a înțelepciunii umaniste este acceptarea particularității și a devenirii.

Este adevărat că mai degrabă am admis decît am demonstrat schimbările, fără a le preciza profunzimea. În fapt, așa cum vom arăta mai departe, refuzăm să admitem o antiteză între permanența naturii umane și afirmarea devenirii. În ordinea psihologică, ajungem prin definiție la impulsuri comune tuturor, indiferent de influența exercitată de mediile sociale asupra manifestărilor unor tendințe primitive. Pe de altă parte, ne va fi greu să punem la îndoială transformarea concepțiilor despre lume, a ierarhiilor valorii etc. Or, această diversitate incontestabilă ne este suficientă, fiindcă umanitatea noastră nu se situează la nivelul pulsiunilor noastre, ci dimpotrivă la acela al dorințelor și ideilor noastre. Ne limităm, așadar, la sugerarea identității formale a rațiunii, la sublinierea contradicțiilor dintre modelele de viață și etosuri, propoziții care mențin unitatea și, totodată, realitatea istoriei.

Desigur, diversitatea culturilor superioare pune o problemă pe care de-abia dacă am abordat-o. Pentru a o putea trata în mod concret, ne-ar lipsi competența. Și, fără a ieși din civilizația noastră, ne-am lovi de antinomii fundamentale: devenire sau evoluție, progres sau succesiune fără lege, particularitate sau adevăr.

Am lăsat deoparte istoriile parțiale deoarece am arătat subordonarea istoriei-știință față de istoria-devenire spirituală. O teorie a istoriei filozofiei presupune o teorie a filozofiei. La drept vor-

bind, aceeaşi subordonare se regăseşte, într-un anumit sens, în istoria generală. Cunoaşterea pe care omul o dobîndeşte despre istorie depinde de natura pe care o descoperă aici, astfel încît de la reflecţia asupra ştiinţei am trecut la reflecţia asupra subiectului acesteia. Posibilitatea unei filozofii a istoriei se confundă în cele din urmă cu posibilitatea unei filozofii în ciuda istoriei, deoarece orice filozofie se defineşte ca efort al omului de a se determina pe sine.

Respingînd etica eternă, transcendentă sau *a priori,* am repus în timp morala şi metafizica, dar datorită distincţiei între gîndirea angajată şi reflecţie, între logică şi interpretarea concretă, între intenţia apropiată şi scopul ideal, am sugerat dialectica existenţei care acţionează, gîndeşte şi se gîndeşte pe sine (pe care o vom descrie cu mai multă precizie în ultima parte). Dialectică istorică fără îndoială, dar continuu înverşunată să depăşească istoria şi care se defineşte prin această voinţă, mereu zadarnică şi mereu reluată. Căci istoria dispare şi dacă omul nu mai are nimic de învăţat, după cum dispare şi dacă nu va învăţa niciodată nimic.

PARTEA A TREIA

OMUL ŞI ISTORIA

Conştiinţa istorică variază o dată cu popoarele şi epocile, uneori este dominată de nostalgia trecutului, alteori de simţul de conservare sau speranţa în viitor. Fluctuaţii uşor de înţeles: anumite popoare aşteaptă gloria, altele îi păstrează amintirea, unele se simt legate de o tradiţie pe care vor să o prelungească, altele sînt doritoare de noutăţi, avide de libertate şi de uitare. Timpul este totodată forţa destructivă care duce cu sine în neant monumentele şi imperiile, şi principiul vieţii şi al creaţiei. Nici optimismul progresului, nici pesimismul dispersiei şi al singurătăţii nu definesc propriu-zis ideea istorică. Am dori, în această parte, să ne ridicăm deasupra acestor filozofii particulare, şi să reflectăm la originea lor comună, la relaţia dintre cei doi termeni: *om* şi *istorie*.

Pentru a şti că *este în istorie*, omul trebuie să descopere că aparţine unei colectivităţi care participă la o istorie, comună mai multor colectivităţi. Societatea şi istoria ei reprezintă mediul în care se realizează fiecare, mediul pe care-l suportăm şi pe care-l judecăm.

Dacă istoria n-ar fi decît locul unor schimbări colective, omul nu şi-ar conştientiza fiinţa istorică. După ce a identificat devenirea reală al cărei atom este, mai trebuie, pentru a-şi măsura servitutea, să observe în el însuşi această natură pe care voia să o condamne în numele idealurilor sale. *Omul este istoric.*

Primele două capitole care au ca temă cele două formule precedente, pun probleme noi: dacă omul întîlneşte în el însuşi particularitatea, cum accede el la universalitate? Cum îşi supune decizia legii adevărului? Ajungem astfel la antinomia dintre existenţă şi adevăr; diversitatea felurilor de a fi se opune unităţii destinului uman, contingenţa datului, esenţei personale.

Antinomie a cărei formulă ultimă sugerează soluția. *Omul este o istorie* dacă, așa cum durata individuală constituie eul, întreaga istorie se confundă cu umanitatea, dacă aceasta se creează pe sine în decursul timpului și nu preexistă nici în lumea de dincolo, nici în fixitatea unei definiții, aventurii în care este angajată.[1]

Ca urmare, termenul ultim al analizei ar fi temporalitatea și, totodată, libertatea (capitolul 4). Timpul nu este o oglindă care deformează sau un ecran care ascunde ființa adevărată, ci expresia naturii umane a cărei finitudine implică înaintarea nedefinită. Istoria este liberă pentru că nu este scrisă dinainte, nici determinată ca o natură sau o fatalitate, imprevizibilă, ca omul pentru el însuși.

I

Omul în istorie: alegere și acțiune[a]

Din punct de vedere psihologic, modurile gîndirii politice sînt variabile la infinit. Majoritatea indivizilor nu își pun niciodată în discuție convingerile, ei au dobîndit sau mai degrabă au primit în același timp idei și voință, fără să se desprindă vreodată de situația lor, fără să rupă aderența dintre conștiință și viață. Am cunoscut cu toții fiii de burghezi, conservatori cinici sau rezervați, fiii de învățători socialiști fără îndoială naivi. Cît despre cei ce au ales în mod conștient sau de mai multe ori — fie că au parcurs universuri contradictorii, fie că, în absența unei certitudini spontane, a trebuit să-și construiască universul — aceștia par să aibă cele mai diverse motive. Unul devine comunist prin creștinism și ateism, descoperind prin intercesiunea lui Isus și nu a lui Marx, corupția societății noastre, altul este regalist din dragoste pentru o ordine care este nu atît efectul autorității cît imaginea rațiunii ateniene. Din punct de vedere istoric, pozițiile problemei politice variază încă și mai mult (este inutil să subliniem).

Nu există mai puțin în opinia noastră o logică a gîndirii politice. Nu că putem compara și confrunta toate opiniile: între economistul care condamnă colectivismul pentru că produce la prețuri de cost prea mari, și moralistul care condamnă un regim al cărui resort este setea de profit, nu există și nu va exista niciodată dialog. În planul preferințelor individuale, discuțiile sînt nesfîrșite deoarece temperamentele se înfruntă, fără ca ideile să se măsoare și să se rectifice. Logica nu permite tranșarea opiniilor, ci reflectarea asupra lor, și astfel determinarea condițiilor în care, de fapt și de drept, individul alege, aderă, acționează. Vom dezvolta aici unul dintre aspectele acestei reflecții, vom arăta caracterul istoric al politicii, și, înainte de toate, cele două demersuri decisive: *alegerea* și *acțiunea.*

*

Trei iluzii împiedică recunoaşterea *istoricităţii* oricărei politici. Una este aceea a scientiştilor care imaginează o ştiinţă (a societăţii sau a moralei) ce ar permite fondarea unei arte raţionale. Alta este aceea a raţionaliştior care, mai tributari decît cred ei idealului creştin, admit fără rezerve că raţiunea practică determină, atît idealul conduitei individuale cît şi pe acela al vieţii colective. Ultima este aceea a pseudorealiştilor, care pretind că se bazează pe experienţa istorică, pe regularităţi fragmentare sau pe necesităţi eterne, şi îi copleşesc pe idealişti cu dispreţul lor, fără să vadă că supun viitorul unui trecut nu atît conceput cît reconstruit, umbră a scepticismului lor, imagine a propriei lor resemnări.

O ştiinţă a moralei, aşa cum am văzut, ar duce la conformismul oamenilor cumsecade. La rigoare, ea ar confirma evidenţe comune, dar fără să dea cuiva mijloacele de a decide între părţi. Dacă ar glisa de la sociologie la sociologism, dacă ar ridica societatea la rangul de valoare absolută, n-ar învăţa altceva decît să se supună: supunerea faţă de noua divinitate ar fi sacră ca şi aceasta. Fără îndoială, putem reintroduce pluralitatea societăţilor sau pluralitatea organizărilor în interiorul unei anumite societăţi, dar totodată suprimăm unitatea totală din care pretindem că deducem regulile sau scopurile.

Aceasta nu înseamnă că o morală, *a fortiori* o politică ni se par posibile fără studiul realităţii colective. Condamnăm doar pretenţia de a aplica raporturilor dintre teorie şi practică (politică sau morală) schema tehnicii (industriale sau medicale). Refuzăm să recunoaştem că scopurile nu sînt aici desemnate prin asentimentul tuturor: esenţialul este să ştim *ce* comunitate vrem. Falsificăm în acelaşi timp natura societăţii şi pe aceea a sociologiei, imaginînd-o pe una coerentă şi univocă, iar pe cealaltă totală şi sistematică. Într-adevăr, savantul întîlneşte în obiect conflictele care îi frămîntă pe ceilalţi oameni şi pe el însuşi. Presupunînd că le lămureşte originile şi importanţa el îl ajută cel mult pe individ să se situeze în istorie. Dacă se laudă că face mai mult, înseamnă că, în cea mai mare parte a timpului, cercetarea lui şi rezultatele ei sînt deja orientate de voinţele aşa-zis desprinse din cunoaştere.

Ideea unei singure vocații pentru toți oamenii și toate popoarele se justifică lesne în interiorul unei reprezentări creștine a lumii. Diversitățile concrete ale temperamentelor sau ale colectivităților nu ating această identitate originară și, totodată, finală care, neobservată de indivizi și garantată de prezența lui Dumnezeu, se sustrage riscului de formalism, reală și, totodată, eficace, întrucît ține de solidaritatea mistică a oamenilor și de participarea lor comună la drama speciei.

Dimpotrivă, vocația, înscrisă în natura noastră spirituală și descifrată de reflecție, devine necesarmente formală, dacă trebuie să fie valabilă pentru toate epocile, ea nu reconciliază, nici indivizii, nici grupurile rivale. Să admitem împreună cu Troeltsch că imperativele etice supraviețuiesc imperiilor și trecerii secolelor.[1] La rigoare, ele sugerează un ideal, destul de nedeterminat de altfel, de viață personală. Dar aceasta este o iluzie singulară, cu atît mai înrădăcinată cu cît rezistă mai puțin examinării, de a presupune că plecînd de la indiferență, de la generozitate sau de la libertate, ajungem să alcătuim, potrivit rațiunii, imaginea unei societăți conforme cu regulile eterne.

Să luăm exemplul problemelor actuale ale economiei. Schematic, sînt posibile două sisteme de reglare: unul, automat, prin jocul prețurilor pe piață, celălalt autoritar, printr-un plan. În prima ipoteză, capitalurile necesare investițiilor sînt furnizate de economisirea individuală, în cea de-a doua de prelevările de la întreprinderi, stabilite de plan. O economie cu reglare automată implică în același timp o foarte mare inegalitate a profiturilor. Într-o economie planificată inegalitatea e mai mică, dar această economie are nevoie de multă putere pentru a determina, conform cerințelor colective (conform unei concepții politice a acestor cerințe), partea din venitul național atribuită în fiecare an diverselor categorii de cetățeni. Alegerea între aceste două sisteme este decisivă: concepem un arbitraj al rațiunii? În nici un caz.

Alegerea se poate face din puncte de vedere diferite: sistemul care asigură cea mai mare producție este, poate, cel mai nedrept sau acela care lasă cea mai puțină independență persoanelor. Fanaticii ar vrea să ascundă această pluralitate, sistemul lor ar trebui să fie în același timp cel mai eficace, cel mai armonios, cel mai drept, ar trebui să înlăture crizele, exploatarea omului de către om, sărăcia etc. Aceste naivități ne interzic conștientizarea datelor autentice. O societate dreaptă (sau mai dreaptă) va trebui

să sacrifice în punctul de plecare, liberalismul pe altarul egalităţii şi al disciplinei. Chiar dacă admitem că pînă la urmă toate revendicările, contradictorii astăzi, vor fi satisfăcute, trebuie să ne asumăm nişte riscuri, iar ierarhia preferinţelor comandă ordinea sacrificiilor.

Relaţiile dintre oameni, fie că este vorba de economie sau de politică, pun probleme specifice, ireductibile la legile abstracte ale eticii. Să presupunem, o dată cu o filozofie tradiţională, că orice individ este liber pentru că posedă o anumită capacitate de judecată: cum să precizăm libertăţile la care el are dreptul, cele la care este gata să renunţe momentan pentru a atinge cutare sau cutare scop? Definiţiile concrete sînt întotdeauna împrumutate de la o realitate istorică şi nu de la imperativul abstract. Cu alte cuvinte, aşa cum spuneam mai sus, sau rămînem în empiria principiilor vane, sau glisăm în deducerea precizărilor care nu sînt valabile decît o vreme.

Să adăugăm că niciodată nu avem de ales între două sisteme ideale: cel al automatismului şi cel al planului, ci între două forme imperfecte. Într-un anumit moment al evoluţiei capitalismului, trebuie să decidem pentru sau împotriva sistemului, pentru cutare sau cutare reformă. În epocile liniştite, în care regimul stabilit nu este pus în cauză, politica ideilor, scumpă anumitor intelectuali, îşi capătă întreaga semnificaţie, ea formulează idealul pe care-l concepe societatea existentă, sau exprimă şi transfigurează cutare sau cutare revendicare concretă. Dar în perioadele critice, opţiunile politice îşi dovedesc natura de opţiuni istorice. Ne situăm într-o tabără, aderăm la o clasă împotriva alteia, preferăm inconvenienţele anarhiei celor ale tiraniei. Iluzia raţionalistului nu este atît aceea de a subaprecia realitatea cît de a se agăţa de speranţa că, orice s-ar întîmpla, el alege conform raţiunii. Într-adevăr, alegem într-un şi pentru un moment: nu renunţăm la liberalismul autentic, ci la un liberalism decadent. Condamnăm nu atît esenţa parlamentului cît un parlamentarism corupt. De aceea este de înţeles că, în ciuda aparenţelor, capitalismul a fost învins în primul rînd în ţara unde era cel mai puţin dezvoltat.

Să adăugăm că încă idealizăm această alegere reducînd-o la alternativa trecut sau viitor, uitînd pluralitatea posibilităţilor ce apar în fiecare clipă, confundînd regimul nou cu încarnarea absolutului. Ritmul progresului permite inserarea unei decizii, întotdeauna încărcată de incertitudine şi de renunţare, într-o mişcare

globală care păstrează ceva din prestigiul împrumutat de la Providență.

Ideea unei politici istorice are, în Franța, o rezonanță reacționară. Apelul la experiență este considerat caracteristic gîndirii conservatoare. Ceea ce înseamnă că, în realitate, confundăm caracterul istoric al oricărei politici cu o anumită teorie a istoriei, aceea care se bazează pe *lecțiile istoriei* sau pe valoarea tradiției.

Știința istorică nu sugerează nicidecum că ceea ce a fost trebuie să fie în continuare, nici că ceea ce rezistă valorează mai mult decît ceea ce trece, nici chiar că ceea ce întîlnim pretutindeni în trecut trebuie să fie întîlnit mereu în viitor. Cu astfel de raționamente, am fi putut demonstra de mult fatalitatea sclaviei. Din punct de vedere logic, istoria conduce la politică prin intermediul regularităților observate. Toată problema este să determinăm natura acestor regularități.

Din ordinea politică, istoricul desprinde adeseori *constanțe*, date relativ stabile ale unei situații. Max Weber scria că, pe termen lung, numai Rusia amenință existența Germaniei.[1] Un istoric francez ar spune că numai Germania pune în pericol existența Franței. Unul ar deduce de aici fie necesitatea de a desființa unitatea germanică, fie de a forma o coaliție a națiunilor mici, celălalt ar recomanda o înțelegere cu slavii din sud sau cu Anglia.

Insuficiența acestor așa-zise lecții ține de transformarea *constanțelor*, mai ales în ordinea diplomatică; i-am măsurat, de cîțiva ani încoace, fragilitatea. Cu adevărat om politic este acela care răstoarnă alianțele. Dacă geografia fizică nu se schimbă deloc, geografia politică ține de devenire. Este ușor de invocat experiența, mai dificil este de utilizat, și mult mai dificil de uitat. Totuși, acțiunea eficace, nepreocupată de destin, ar sesiza ocaziile, capabilă de a înțelege situațiile noi, constituite din elemente deja cunoscute.

Vom spune oare că opoziția dintre efortul de originalitate și respectul față de trecut este artificială, că constanțele pe care le-am luat ca exemplu sînt prea particulare? Să încercăm să diferențiem efectiv categoriile generalităților istorice: în primul rînd *regularitățile elementare*, ca să spunem așa microscopice, care țin de permanența anumitor impulsuri umane; apoi *regularitățile istorice și sociale* care ar desemna caracteristicile comune tuturor organizărilor colective (de exemplu conflictele de clasă sau de grup); în

fine toate relaţiile cauzale (pe care le-am analizat mai sus). Toate aceste regularităţi, după cum ştim, sînt parţiale şi fragmentare. Aşadar, dacă ne bazăm exclusiv pe ele pentru a justifica o politică, vom putea spune că această politică este istorică, dar cu condiţia de a adăoga că această istorie este proiectarea în trecut a unei intenţii actuale.

Nu este de-ajuns, de altfel, să reluăm rezultatele studiilor noastre anterioare. Ştiinţa istorică conduce la trei tipuri de concluzii: relatarea pură, raporturile de cauzalitate, o reprezentare globală a devenirii, reprezentare ce pare termenul ultim, deşi inspiră deja interpretarea conceptuală şi alegerea evenimentelor. Raporturile de cauzalitate sînt obiective, dar termenii izolaţi, adică întrebările puse, corespund problemelor istoricului. Inevitabil, selecţia regularităţilor are un caracter politic. Cît despre imaginile istoriei totale, — eternitatea luptei de clasă, a rivalităţii dintre putere şi cetăţeni, legi fundamentale ale ordinii, sau dimpotrivă evoluţia spre mai bine, dialectică a totalităţilor, — ele reflectă filozofii, solidare cu decizia. Ceea ce face absurdă noţiunea unei politici ştiinţifice este, aşadar, faptul că ştiinţa, întotdeauna parţială, se subordonează unor voinţe contradictorii. Regăsim dialectica ce a fost în centrul lucrării noastre, dialectica trecutului şi a prezentului extins spre viitor, a contemplării şi a acţiunii. Nu este vorba de a şti, aşa cum credem adeseori, dacă politica trebuie sau nu să utilizeze istoria, ci de a şti cum trebuie să o utilizeze. Istoria lui Maurras este, asemenea lumii maniheiste, angajată în lupta fără sfîrşit dintre bine şi rău, binele nebucurîndu-se niciodată de victorii nesigure şi precare. Istoria marxismului este o mişcare de ansamblu pentru o societate comunitară.

Dar dacă toate politicile sînt istorice, atunci nu putem, fără a suprima opoziţiile dintre ele, să le obligăm la dialog, analizînd conţinutul, din punct de vedere logic inevitabil, al unei doctrine? Istoricitatea politicii (sau a moralei) condamnă pretenţiile scientiste, dar consacră drepturile reflecţiei.

*

Alegerea despre care am vorbit pînă acum comportă logic două demersuri distincte: alegerea unei politici, adeziunea la un partid. Aceste demersuri, de obicei confundate, pot şi trebuie să fie diferenţiate.

Primul necesită ca eu să recunosc, în interiorul societății actuale, obiectivele accesibile și dezirabile, sau alt regim care ar putea succeda regimului prezent. Al doilea presupune ca eu să-i accept pe membrii unui partid sau ai unei clase ca prieteni, ca eu să mă angajez total, în loc să formulez o dorință sau să exprim o preferință. Or, nu putem trece întotdeauna de la previziune sau dorință la voință.

Cum am putea oare nega această dualitate, dacă nu sîntem orbiți de fanatism? Celui ce detestă viitorul pe care-l consideră inevitabil, păgînul din secolele în care triumful creștinismului era deja consumat, celui care aprobă scopul fără să aprobe mijloacele sau disciplina impusă, astăzi, de exemplu, liberalului sau comunistului umanitar, ce alt recurs le rămîne decît abținerea sau resemnarea? Înfrîngeri fără îndoială, înfrîngeri poate inevitabile dacă omul este ființa care cunoaște posibilul și tinde spre imposibil, se supune istoriei și vrea să o aleagă.

Între adeziune și acțiune nu se interpune nici un obstacol. Cel ce s-a integrat într-un grup a acceptat să-l sprijine. Separăm cele două demersuri, deoarece acțiunea, cea a comandantului, cea a soldatului, pune inteligenței și conștiinței probleme diferite, care nu se confundă nici cu cele ale alegerii, nici cu cele ale adeziunii.

Din punct de vedere psihologic, așa cum am spus, conținutul alegerii politice variază la infinit, chiar în interiorul unei anumite societăți, într-o anumită epocă. Din punct de vedere logic, contează înainte de toate acceptarea sau neacceptarea ordinii existente: pentru sau împotriva a ceea ce este, aceasta ar fi prima alternativă. Reformiști și conservatori se opun revoluționarilor, celor ce vor nu să amelioreze capitalismul, ci să-l suprime. Revoluționarul se străduiește, distrugînd mediul, să se împace cu sine însuși, deoarece omul nu este împăcat cu sinele decît dacă este împăcat cu relațiile sociale al căror prizonier, volens-nolens, este.

Cel ce se situează în cadrul sistemului dat, își nuanțează într-o mie de feluri acceptarea de principu. Conservatorul, conform inteligenței sale, este întotdeauna mai mult sau mai puțin reformist, el se instituie apărător al unei valori sau al unor interese. În schimb, revoluționarul nu are program, cel mult unul demagogic. Să spunem că are o *ideologie*, adică reprezentarea unui alt sistem, transcendent prezentului și probabil irealizabil, dar numai succesul revoluției îi va permite să discearnă între anticipație și utopie.

Prin urmare, dacă ne-am limita la ideologii, ne-am alătura spontan revoluţionarilor care în mod normal promit mai mult decît ceilalţi. Resursele imaginaţiei învinge în mod necesar realitatea, chiar desfigurată sau transfigurată de minciună. Aşa se explică ideea preconcepută a intelectualilor în favoarea partidelor aşa-zis avansate. Nu este nevoie să invocăm credinţa în progres. Fără nici o îndoială, societăţile pe care le-am cunoscut pînă acum au fost nedrepte (raportate la reprezentările actuale despre dreptate). Rămîne de ştiut ce anume ar fi o societate dreaptă, dacă poate fi definită şi dacă este realizabilă.

Raţional ar fi, aşa cum arătam mai sus în cazul economiei, să confruntăm organizarea actuală cu organizarea viitoare. Această comparaţie ar da rezultate măcar verosimile, pozitive, dar aceste consideraţii abstracte contează mai puţin decît am fi tentaţi să credem. Ar trebui să comparăm capitalismul aşa cum este el cu comunismul aşa cum va fi avînd în vedere oamenii care din punct de vedere istoric au şansa şi sarcina de a-l realiza. Dar al doilea termen ne scapă. Revoluţionarii vor fi transformaţi de propria lor victorie. Între previziunile fragmentare şi totalitatea viitoare, subzistă o marjă imensă, aceea a neştiinţei şi poate a libertăţii.

Presupunînd că găsim mai puţine inconveniente sistemului în declin decît celui care se anunţă, presupunînd că antinomiile capitaliste par mai puţin redutabile pentru valorile sacre decît tirania comunitară, vom fi oare dispuşi să aderăm imediat la capitalism, să devenim apărătorii săi? Revolta maselor este şi ea o realitate, care dovedeşte cel puţin posibilitatea unui alt regim. Nu împărtăşim toate speranţele fanaticilor, dar n-am putea nega semnificaţia bulversării. Iar incertitudinea viitorului interzice scepticismul şi abdicarea.

Ar fi prea simplu să spunem că alegem între două rele, sau că alegem necunoscutul: să spunem că o alegere implică întotdeauna sacrificii şi că alegem *împotriva* a ceva, atunci cînd alegem revoluţia.

În ceea ce priveşte acţiunea, există două aspecte distincte: întîi a obţine sau a păstra puterea, apoi a o utiliza în vederea unui scop.

Nu ne interesează să studiem condiţiile politicii în funcţie de regimuri şi ţări. Este de resortul sociologiei politice să analizeze tehnica propagandei sau a dictaturii. Un singur aspect ne interesează, deoarece se referă la tema noastră centrală, acela al decala-

julul dintre realitate şi conştientizare. Acţiunea ce vizează obţinerea puterii foloseşte inevitabil, ca orice acţiune, mijloacele adaptate scopului urmărit. Este evident că influenţăm mai eficace masele prin demagogie decît prin adevăruri de cele mai multe ori dezagreabile. A accepta servituţile practicii înseamnă a accepta să-i tratăm pe ceilalţi ca pe nişte instrumente, a trebui să minţim, chiar dacă ar fi din onestitate. Ideologia şi mitul au o funcţie permanentă în viaţa socială, deoarece oamenii nu recunosc şi nu vor niciodată să recunoască istoria pe care o fac.

O prejudecată la fel de redutabilă ca aceea a idealistului şi care pregăteşte decepţii tot atît de amare este, aşadar, aceea a tehnicianului (astăzi a economistului şi a financiarului) care confruntă actele guvernanţilor cu ceea ce ar fi fost de dorit, conform ştiinţei. Tratatul lui Pareto care sistematizează resentimentele unui liberal dezamăgit, ilustrează această absurditate a conduitelor umane dacă se confundă raţionalitatea cu raţionalitatea economică. Să adăugăm că realismul lui Weber nu este deloc mai puţin iluzoriu. Cu toate că analiza intransigent condiţiile politicii moderne (profesie, prebende, distribuirea posturilor în stat etc.), el refuza să intre în joc, voia să-l oblige pe fiecare să lupte din răsputeri, ca şi cum nici un partid n-ar fi capabil să discearnă ceea ce este de ceea ce vrea, sau să prevadă consecinţa măsurilor pe care le recomandă sau pe care le ia.[1]

Singura modalitate de a evita pesimismul lui Pareto este de a restitui realului dimensiunea sa istorică. Conflictele dintre facţiuni şi clase, revoluţiile şi tiraniile reprezintă o succesiune de absurdităţi sîngeroase, dacă nu observăm deloc mişcarea de ansamblu ce antrenează societăţile şi spiritul către un alt viitor.

Contemporanul compară în mod legitim actele şi intenţiile, principiile şi conduita: un guvern socialist accelerează concentrarea capitalistă şi, în numele prosperităţii, prelungeşte criza. Dar el nu trebuie să ignore precaritatea criticii sale, oricît de necesară ar fi. În ultimă analiză, nici economia, nici morala nu-l judecă pe omul de acţiune, ci istoria.

Luarea puterii este recompensa supremă a demagogului, rămîne de evaluat conducătorul.

Atunci idealul este oare acela al lui Max Weber? A înţelege situaţiile, a discerne complexitatea determinismului şi a insera în real faptul nou care dă maximum de şanse pentru atingerea sco-

pului fixat? La drept vorbind, întîlnim aici o antinomie fundamentală între o *politică a acordului* şi o *politică a Raţiunii*, care corespunde antinomiei dintre hazard şi evoluţie. La prima, strategia nu este alcătuită decît dintr-o tactică reînnoită la nesfîrşit, la cealaltă, tactica este subordonată unei strategii, ea însăşi în acord cu o imagine a devenirii.

Omul politic al acordului — Max Weber, Alain — încearcă să salvgardeze anumite bunuri, pacea, libertatea, sau să atingă un obiectiv unic, măreţia naţională, în situaţii mereu noi care se succedă fără să se organizeze. Este asemenea celui care ar pilota o navă fără să cunoască portul. Dualism al mijloacelor şi scopurilor, al realului şi valorilor; nu există totalitate actuală, nici viitor fatal, fiecare clipă este nouă pentru el.

Omul politic al Raţiunii, dimpotrivă, prevede cel puţin termenul următor al evoluţiei. Marxistul ştie dispariţia inevitabilă a capitalismului şi singura problemă este să adapteze tactica la strategie, acomodarea cu regimul actual pentru pregătirea regimului viitor. Mijloace şi scopuri, mişcare şi scop, reformă şi revoluţie, aceste antiteze tradiţionale reamintesc contradicţiile în care se împotmolesc cei ce acţionează în prezent fără să ignore viitorul pe care-l doresc.

Aceste două tipuri sînt, se înţelege de la sine, tipuri ideale, ele desemnează cele două atitudini extreme. Una riscă să degenereze în resemnare, cealaltă în cecitate, una devine neputincioasă încrezîndu-se în istorie, cealaltă uitînd-o, una este mai înţeleaptă, cealaltă mai eroică. Aceasta înseamnă şi că orice politică este în acelaşi timp şi una şi alta. Nu există acţiune instantanee care să nu cedeze unei îngrijorări îndepărtate; nu există confident al Providenţei care să nu pîndească situaţiile unice. Calităţile profetului şi ale empiristului n-ar trebui să fie compatibile. Politica este totodată arta opţiunilor ireversibile şi ale proiectelor vaste. Omul de acţiune, deschis conjuncturilor, ar viza, inflexibil, scopul pe care şi l-a asumat. De altfel, adesea vedem înţelepciunea punîndu-se în slujba unei întreprinderi nebuneşti sau dispreţul faţă de tehnică compromiţînd un proiect rezonabil.[1]

*

Alegerea şi acţiunea sînt istorice în trei sensuri. Ele corespund unei situaţii a cărei sarcină individul şi-o asumă fără a-i purta

responsabilitatea. Nu revenim asupra a ceea ce este clar: restabilim monarhia, dar nu drepturile feudale. Nu reparăm o greşeală printr-o altă greşeală în sens contrar. Germania hitleristă necesită o altă politică decît Republica de la Weimar. Trebuie să ne ferim de regrete şi remuşcări, inutile şi periculoase.

Acţiunea, apoi, acceptă incertitudinea viitorului. Fie că aderăm la un sistem social sau că luăm o măsură financiară, ne expunem unor riscuri, deoarece reacţiile umane nu sînt niciodată întru totul previzibile, deoarece cunoaştem numai o parte din real şi deoarece tot realul este eficace.

În fine, acţiunea începe prin acceptarea condiţiilor fundamentale ale oricărei politici, a condiţiilor propriei epoci date. Ar trebui să fim capabili de luciditate şi de credinţă: să credem într-o voinţă istorică fără să credem nici în mituri, nici în mulţimi. Din punct de vedere psihologic, uman, nici un grup, nici un partid n-ar putea să revendice, în ordine morală, vreun privilegiu sau vreo superioritate.

Triplă istoricitate care corespunde unei triple exigenţe: să valorificăm o moştenire, să tindem către un viitor pe care nu-l cunoaştem, să ne situăm într-o mişcare ce îi depăşeşte pe indivizi.

II

Omul istoric: decizia

Alegerea mi s-a părut istorică, deoarece se precizează şi se afirmă pe măsură ce într-un du-te vino neîncetat descopăr şi situaţia în care sînt, şi politica la care ader. Analizele noastre, voit limitate, neglijau un aspect al datului.

Alegerea este istorică şi pentru că valorile în numele cărora judec prezentul vin din istorie, sînt depozitate în mine de spiritul obiectiv, pe care l-am asimilat pe măsură ce mă ridicam la conştiinţa personală. Şi, pe de altă parte, alegerea nu este o activitate exterioară fiinţei mele autentice, este actul decisiv prin care mă angajez şi fixez mediul social pe care l-aş recunoaşte ca fiind al meu. Alegerea în istorie se confundă în realitate cu o decizie asupra mea, deoarece are ca origine şi ca obiect propria-mi existenţă.

*

În rarele epoci liniştite, în care viaţa privată se desfăşura în afara treburilor publice, în care profesia nu avea nimic (sau aproape nimic) de aşteptat sau de temut din partea puterii, politica apărea ca o specialitate, încredinţată unor profesionişti, o ocupaţie ca oricare alta, mai mult pasionantă decît serioasă. A fost necesar războiul pentru a-i reînvăţa pe oameni că sînt cetăţeni înainte de a fi persoane particulare: colectivitatea, fie că este clasă sau patrie, cere în mod legitim de la fiecare să se sacrifice pentru o cauză. Apărare naţională sau Revoluţie, individul care aparţine istoriei trebuie să-şi asume riscul suprem.

Punem rareori aceste două alegeri pe acelaşi plan. Moraliştii şi doctrinarii visează la o umanitate pacificată şi pacifistă. Oricare ar fi speranţele, nu există stat, pînă în ziua de astăzi, care să nu fi făcut uz de forţă pentru a se menţine împotriva duşmanilor săi dinăuntru şi din afară. În lumea actuală, este absurd sau naiv să propovăduim nonviolenţa, în timp ce regimurile sociale şi coloniale se bazează pe o autoritate ce are mai puţină nevoie de consimţămînt decît de poliţie.

Vom spune oare că scopul violenţei revoluţionarului este de a învinge violenţa cristalizată în instituţii? Să admitem, deocamdată. În orice caz, revoluţionarul n-ar putea invoca o obiecţie oarecare din conştiinţă. Din moment ce acceptă să ucidă în anumite cazuri, alege un război împotriva altuia: alegere politică şi nu alegere morală.

Ni se va obiecta că această violenţă este ultima, pentru a pune capăt violenţelor. Pacifiştilor şi idealiştilor le place să-şi dea asemenea justificări. Se consideră că un război apare provizoriu ca fiind ultimul pentru Europa, şi că stabileşte între anumite naţiuni un acord care exclude pentru o vreme un nou conflict. O asemenea pace, limitată, ar fi o etapă a dezvoltării istorice, ea ar consacra o anumită repartizare a bunurilor, o anumită stare a instituţiilor. Cu alte cuvinte, rezultatul obţinut ar fi totuşi politic, el ar ţine de precaritatea, de nedreptatea parţială a oricărei politici. Totodată, s-ar putea spera că un regim viitor ar fi mai bun decît cel de astăzi, dar nu că birocraţia va dispărea o dată cu economia dirijată şi că fiecare va primi o retribuţie proporţională cu meritul.[1]

În partidele avansate există trei tipuri de oameni: idealiştii, anarhiştii, adevăraţii revoluţionari. Aceştia din urmă spun nu ordinii existente şi vor o alta, anarhiştii spun nu oricărei ordini sociale, idealiştii judecă sau îşi închipuie că judecă în numele unui ideal etern, dar ei nu-şi confruntă exigenţele cu condiţiile permanente ale vieţii colective. Fără să ştie, ei adoptă o atitudine absurdă, căci militează pentru revolta care nu duce la revoluţie. Este normal ca tînărul care măsoară distanţa dintre principiile care i-au fost predate şi societatea reală, să fie revoltat. Poate că omul trebuie să aibă demnitatea de a urmări un ideal la care nu va ajunge niciodată. Dar revolta, oricît de seducătoare ar fi din punct de vedere estetic sau, în anumite cazuri, din punct de vedere uman, este puerilă, deoarece pune dorinţa în locul voinţei şi revendicările în locul acţiunii. Nu este o noblețe, ci o nebunie să spui nu în acelaşi timp prezentului şi viitorului pentru a spune da unui vis. De altfel, revolta împotriva ordinii sociale comportă şi ea, la limită, sacrificiul vieţii. Cel care refuză să facă serviciul militar din motive politice sau religioase este foarte convingător dacă acceptă orice decît să se supună unei obligaţii inacceptabile pentru el. Libertatea de alegere concretă este limitată de natura comunităţilor şi de condiţiile istorice. Dar libertatea individului rămîne intactă, deoarece el judecă istoria în acelaşi timp în care judecă în istorie.

Totuşi, dacă este lucid, el trebuie să aibă în vedere consecinţele deciziei sale. Cel care, refuzînd să facă serviciul militar, este indignat de măsurile punitive luate împotriva lui, n-a înţeles lumea mai mult decît s-a înţeles pe sine. O colectivitate care ar accepta ca legile să nu fie obligatorii pentru toţi, ca în caz de necesitate cetăţenii să nu fie obligaţi să o apere, fără a fi de neconceput, este totuşi inedită. Ca urmare, cel ce preferă să-şi salveze sufletul în locul să salveze cetatea nu ar trebui să se mire dacă aceasta răspunde refuzului său printr-un refuz. Voinţa comună şi conştiinţa personală trebuie să intre în conflict. Iar aceasta din urmă nu are dreptate afară numai dacă se bazează pe o lege divină, deoarece se opune imperativului universal şi subapreciază destinul uman, care nu se desăvîrşeşte decît în comunitate.[1]

Fără îndoială, acest conflict extrem este istoric, deoarece, în forma sa actuală, obligaţia de a presta serviciul militar este de dată recentă. Şi astăzi, cel ce nu se recunoaşte nici în regimul actual, nici în acela care se pregăteşte păstrează resursa şi dreptul moral de a evada din societate: stoic, înţelept sau resemnat, el

consimte să trăiască singur. Dar noi nu ne dorim niciodată singurătatea, o preferăm uneori unei colectivităţi determinate. Dacă alegerea politică riscă să atragă după sine pe aceea a unei anumite morţi, înseamnă că ea o semnifică întotdeauna pe aceea a unei anumite existenţe.

Şi aici, ritmul tumultuos al politicii riscă să ne ascundă importanţa angajamentelor noastre. Este evident că astăzi cînd viaţa publică determină întreaga viaţă privată, dorind o anumită ordine socială dorim un mod de viaţă. Întregul n-ar fi bulversat de o revoluţie. Ar subzista totuşi mai multă continuitate decît îşi imaginează fanaticii. Spiritul nu este întru totul prizonier al destinului comun. Relaţiile dintre oameni, exercitarea profesiei, natura puterii, familia însăşi, ar fi transformate: existenţa tuturor şi a fiecăruia ar fi alta, alte convingeri, alte ideologii. Cel ce vrea o societate nouă se vrea altfel pe sine însuşi, deoarece aparţine societăţii actuale, cea care l-a format şi pe care o reneagă.

El invocă cel mai adesea imperative transcendente sau un viitor ideal. Dar, aşa cum am văzut, acesta nu este decît transfigurarea, autorizată de ignoranţă, a unui sistem imperfect, acestea — ipostaza valorilor realizate, afirmate sau visate de societatea actuală. Astfel se explică faptul că revoluţionarul invocă adeseori principiile pe care le-a preluat din moştenirea pe care o respinge. În numele democraţiei pregătesc comuniştii o ordine socială în mod radical deosebită de democraţia formală în care trăim. Şi, pe de altă parte, socialismul, negarea însăşi a capitalismului, este mai marcat decît crede de societatea care i-a dat viaţă şi pe care o detestă. Ideile sistemului viitor se acumulează în interiorul sistemului pe care el îl respinge. Contradicţiile sociale sînt dublate de contradicţiile oamenilor în ei înşişi. Indivizii nu-şi mai acceptă mediul, conştiinţa lor le condamnă existenţa. Revoluţia pare o soluţie, deşi îi reconciliază pe unii cu ei înşişi şi cu mediul lor, dar nu idealul cu realul.

*

Existenţa individului în timp implică cele trei dialectici dintre trecut şi viitor, dintre cunoaştere şi voinţă, dintre eu şi ceilalţi. Aceste trei dialectici elementare se subordonează celei dintre lume şi persoană. Descopăr situaţia în care trăiesc, dar nu o

recunosc ca fiind a mea decît acceptînd-o sau refuzînd-o, adică determinînd-o pe aceea în care vreau să trăiesc. Alegerea unui mediu este o decizie asupra mea, dar şi una şi cealaltă provin din ceea ce sînt eu (astfel încît se repetă aici dialecticile dintre cunoaştere şi voinţă, dintre dat şi valori), ea este tot atît de profund istorică ca şi el. Or, ea creează universul meu spiritual în acelaşi timp în care stabileşte locul pe care-l revendic în viaţa colectivă. Oare mai pot adera la decizia mea, dacă conştientizez particularitatea fiinţei şi a preferinţelor mele?

Din punct de vedere psihologic, întrebarea are prea puţină importanţă. Fanatismul n-a făcut altceva decît să exalteze prea repede o necesitate trecătoare sau să asimileze un scop imediat cu scopul ultim al umanităţii. Majoritatea oamenilor nu fac diferenţă între Dumnezeul pe care şi-l atribuie şi cel care ar fi. Marxiştii demonstrează la tot pasul că regăsim uşor absolutul în istorie.

Întrebarea veritabilă nu este psihologică (deşi poate credinţa este cu atît mai intolerantă şi mai oarbă cu cît se simte mai incapabilă să se demonstreze). Din punct de vedere filozofic, este oare de conceput o decizie istorică? Dacă confruntăm o asemenea decizie cu decizia credinciosului sau a moralistului, măsurăm distanţa. Primul nu este obligat să vrea, ci să fie. Binele şi răul există înaintea lui, în afara creaturilor; este vorba ca fiecare, toată viaţa şi în orice clipă, să se salveze, să-şi joace în timp destinul etern. Creştinul se apropie sau se îndepărtează de Dumnezeu care, imuabil, inaccesibil, suferă şi triumfă o dată cu el. Moralistul, deşi la el discernerea valorilor este umană şi nu divină, ţine seama de un cuvînt care se adresează tuturor. Ordinul de a nu ucide, de a-ţi stăpîni pasiunile sau de a te supune unui imperativ categoric, nu este de ieri, de alaltăieri. El este valabil de la apariţia umanităţii a cărei vocaţie o exprimă şi pe care o împacă în respectul faţă de sine. Dimpotrivă, decizia concretă a comunistului, a naţionalistului, a republicanului, a francezului, îl integrează pe individ în colectivităţi închise în sine, ea nu se supune unei legi universale, ea corespunde unei conjuncturi singulare căreia nu îi supravieţuieşte. Ea pare relativă ca tot ceea ce se leagă de lucrurile perisabile.

În epoca noastră de credinţe oarbe, ne dorim mai degrabă ca indivizii să-şi amintească faptul că obiectul concret al ataşamentului lor nu este revelat, ci elaborat conform probabilităţii, şi că n-ar trebui, asemenea religiilor transcendente, să împartă lumea în două imperii opuse. Sîntem tentaţi să subliniem precaritatea

opiniilor mai degrabă decît absolutul angajamentelor. Atîta timp cît rămîne loc pentru discuţie, este preferabil, într-adevăr, să ne amintim că nu există umanitate posibilă fără toleranţă şi că nu îi este dat nimănui să posede adevărul total. Dar este de-ajuns să survină situaţiile extreme, — războaie sau revoluţii — pentru ca înţelepciunea să devină neputincioasă şi contradicţia fundamentală să apară din nou: pentru o misiune istorică, omul trebuie să-şi asume riscul care, pentru el, ia cu sine totul.

Din punct de vedere filozofic, contradicţia dispare de îndată ce nu mai măsurăm decizia cu modelul religios. Omul care este conştient de finitudinea sa, care îşi ştie existenţa unică şi limitată, trebuie, dacă nu renunţă la viaţă, să se dedice unor ţeluri cărora le consacră valoarea subordonîndu-le fiinţa sa. Altfel, toate lucrurile s-ar pierde în indiferenţă, oamenii s-ar degrada, deoarece ei ar fi ceea ce sînt prin accidentul naşterii sau al mediului lor. De altfel, aceste formule exprimă un adevăr atît de banal încît teza contrară, mai bine dezonoarea decît moartea, i-a lovit chiar pe aceia care o acceptau implicit refuzînd în mod necondiţionat violenţa.

Prin urmare nu trebuie nici să cedăm în faţa modei de filozofie patetică, nici să confundăm neliniştea unei epoci bulversate cu un dat permanent, nici să cădem în nihilism şi să reamintim cum se determină omul pe sine şi cum îşi determină misiunea măsurîndu-se cu neantul. Dimpotrivă, aici trebuie să afirmăm forţa celui care se autocreează judecîndu-şi mediul şi alegîndu-şi-l. Numai astfel individul depăşeşte relativitatea istoriei prin absolutul deciziei, şi integrează în eul său esenţial istoria pe care o poartă în el şi care devine a sa.[1]

*

Dacă decizia comunică alegerii caracterul său necondiţionat, aceasta comunică în schimb celeilalte particularitatea sa. Eu nu sînt dincolo de existenţa socială pe care o duc, eu mă confund cu destinul meu, mă închid în contingenţa datului psihologic şi istoric pe care l-am moştenit şi l-am asimilat. Oare pot ieşi din această particularitate sau trebuie să mă acomodez cu ea?

Într-un sens, evadez din particularitatea mea de îndată ce o cunosc. Or, ştiinţa istorică este prin definiţie o cunoaştere reflexivă, deoarece îmi revelează ceea ce sînt în istorie, eu printre

ceilalţi. Trebuie oare să spun, conform concepţiei lui Dilthey, că istoria însăşi este cea care mă eliberează de istorie?

Am dezvoltat şi precizat altundeva ideea care poate fi înţeleasă în trei feluri diferite.[1] Sau cunoaşterea obiectivă a trecutului ne ridică deasupra noastră înşine, sau retrospecţia posedă privilegiul de a sesiza adevărul, sau, în fine, numai reflecţia ne eliberează de limitele noastre.

În cărţile sale, Dilthey mai curînd a juxtapus decît a unit cele două idei contradictorii, că înţelegem ceea ce am trăit sau am fi putut să trăim, şi că-l înţelegem pe celălalt ca pe sine. De unde identitatea dintre natura umană şi desăvîrşirea umanităţii prin devenire. Am încercat să precizăm şi să alcătuim aceste teme, dar a trebuit să respingem ipoteza fundamentală pe care se bazează obiectivitatea ştiinţei. Dilthey admite că istoricul se detaşează cu totul de sine, că el coincide cu diversele epoci, pentru că nu este legat de prezent. În studiul nostru, considerăm că ar exista aici eroare şi iluzie.[2] Eroare pentru că istoricul, în măsura în care trăieşte istoriceşte, tinde spre acţiune şi caută trecutul viitorului său. Iluzie, deoarece, contemplator, el n-ar avea puterea de a înţelege cu toată fidelitatea. Cum principiul oricărei existenţe, cum subiectul în sine nu apare niciodată spectatorului, acesta organizează lumile umane reconstruindu-le. Originea acestei reconstrucţii este în eul savantului, a cărui istoricitate o atrage după sine pe aceea a comprehensiunii.

Ca urmare, problema validităţii universale care i se punea lui Dilthey pentru istoria filozofiei, filozofia care se desprinde din istorie sau totalitatea care ar reconcilia concepţiile parţiale, această problemă se pune pentru toată cunoaşterea trecutului: istoriile parţiale sînt legate de teorii şi perspective, istoria generală este legată de adevărul despre om, adevăr pe care istoricul şi fiinţa istorică îl cercetează în egală măsură.[3]

Semnificaţia unei epoci nu este fixată decît cu două condiţii: sau rezidă în ea însăşi, sau este raportată la un termen definitiv. Am arătat imposibilitatea unui adevăr de adecvare, iar adevărul nu spune decît puţin cîte puţin, niciodată în mod definitiv, adevărul despre trecut.

Cît despre reflecţie, ea ne sustrage particularităţii, întrucît nu este legată nici de angajamentul, nici de limitarea persoanei noastre, dar dacă obiectul reflecţiei rămîne formal, dacă ştim conform

adevărului necesitatea deciziei, descoperim totodată imposibilitatea unui adevăr al istoriei în istorie.

*

Am regăsit succesiv toate semnificaţiile formulei clasice, omul este o fiinţă istorică; fiinţă muritoare care-şi gîndeşte moartea, fiinţă socială care se vrea personală, fiinţă conştientă care reflectează la particularitatea sa. Istoria este dialectica în care aceste contradicţii devin creatoare, infinitul în şi prin care îşi recunoaşte finitudinea.

III

Istoria omului: căutarea adevărului

Prima formulă, omul este în istorie, îl opunea pe individ mediului social. A doua formulă, omul este istoric, restabilea unitatea, dar consacrînd particularitatea fiinţelor şi relativitatea voinţelor. Ultima formulă, omul este istorie, confirmă această limitare, deoarece confundă persoana şi omenirea cu desfăşurarea existenţei lor temporale. Totuşi, poate că omul, dacă se defineşte pe măsură ce se creează, reuşeşte să depăşească istoria recunoscînd-o şi determinînd-o.

*

Istoria este devenirea universurilor spirituale în acelaşi timp cu a unităţilor colective, devenire a culturii, dacă desemnăm prin acest termen operele pe care omul le edifică şi prin care se depăşeşte. Ea semnifică faptul că universurile au întotdeauna o origine parţial iraţională şi că se dezvoltă în timp. Cum se combină aceste două caracteristici?

Partenonul, o dată ce există, nu are altceva de aşteptat de la durată, decît distrugerea. Întipărit în materie, spiritul este supus fragilităţii lucrurilor, secolele nu îi aduc altă îmbogăţire decît aceea a unei admiraţii mereu noi. Capodoperele asigură unei clipe de viaţă un fel de perenitate, ele oferă altor vieţi o posibilitate de

evadare, deoarece cel care contemplă este, asemenea obiectului, sustras scurgerii timpului. Istoria postumă a artei este alcătuită din momente separate, după imaginea monumentelor transmise şi a fiinţelor succesive care le transfigurează.

Nu contează că discernem stiluri care se dezvoltă şi se opun, că fiecare artist prelungeşte sau reneagă o tradiţie. Teoria pe care o schiţăm nu este cea a istoriei, exterioară sau intrinsecă, imanentă evoluţiei sociale, avem în vedere doar esenţa creaţiei şi a emoţiei estetice. Nu contează nici că frumuseţea se supune unor norme eterne sau că, dimpotrivă, formele ei sînt ireductibil diferite. Nu pretindem nici că este separabilă de existenţe, nici că este definită o dată pentru totdeauna: eternitatea este aceea a operei închise, fără alt ţel decît ea însăşi, de neînlocuit, accesibilă conştiinţelor în plenitudinea unor momente izolate.

Ideea apare cu toată claritatea, dacă ne referim la tipul contrar de activitate, şi anume la ştiinţă. Opoziţie care ţine mai puţin de faptul că validitatea unei judecăţi este indiferentă faţă de originile sale, decît de subordonarea fiecărei descoperiri faţă de cea care o precedă sau îi succedă în continuitatea progresului. Încă o dată, nu este vorba de devenirea reală care, expusă tuturor influenţelor, împărtăşeşte vicisitudinile mişcării istorice. Aşa cum perfecţiunea frumosului descompune durata într-o pluralitate dispersată, tot aşa imperfecţiunea oricărui adevăr ştiinţific compune înşiruirea unei cuceriri nedefinite. Artistul este singur şi se măsoară cu Dumnezeu, savantul se situează în umanitate pe parcurs şi cunoaşte finitudinea acesteia.

În schimb, acesta din urmă şi nu celălalt depăşeşte istoria. Opera rămasă neterminată îşi este suficientă sieşi, dar ea nu se înţelege decît prin existenţa pe care o exprimă, aşa cum bucuria amatorului nu se înţelege decît printr-o anumită afinitate a lui cu creatorul operei. Distrugerea materială nu este, aşadar, singura moarte care o ameninţă. Barbarii, o umanitate nouă, sacrifică cu frenezie valorile care au fost sacre. Fără îndoială, unui adevăr stabilit şi definitiv valabil (prin acordul reciproc al judecăţilor, sau, într-un mod aproximativ, prin acordul dintre calcul şi experienţă) îi trebuie o conştiinţă pentru a-l gîndi. Dar în ordinea cunoaşterii viitorul salvează trecutul. Regulile adevărului nu sînt, de drept, variabile asemenea normelor estetice. Cunoaşterea este prin firea lucrurilor imperfectă, dar ea se acumulează la nesfîrşit.

Este adevărat că în interiorul acestei istorii, se reproduce un fel de dialectică. Oare sistemul este construit sau preexistă, ca să spunem așa, spiritului? Observînd contingența dintre oameni și circumstanțe, înclinăm spre prima ipoteză, retrospectiv avem tendința de a ipostazia într-un cosmos ideal ființele matematice, proiectînd în real ecuațiile cu ajutorul cărora îl sesizăm. Și totuși, există oare ceva mai dificil de conceput decît obiectivitatea ideilor noastre, anterior gîndirii noastre? O dialectică a devenirii științifice și a configurării logice, a creației și a elaborării, care face parte fără îndoială din inteligența noastră.

Orice s-ar întîmpla, adevărul aproximativ și parțial al unui timp este conservat și totodată depășit. Cel ce se consacră cercetării pozitive, purtător al permanenței scopului, se simte solidar cu o acțiune comună umanității și care este valabilă pentru toți. El participă la un progres, care pare să șteargă treptat urmele realizării sale accidentale.

Aplicată la istoria generală, această opoziție sugerează două întrebări: cum se combină valoarea singulară a fiecărei clipe cu valoarea supremă a întregului? Oare din știință sau din artă trebuie să se inspire filozofia?

Dacă explorarea naturii și crearea de capodopere ar fi unicul țel al omului, nu ne-am mai interesa de istoria socială pentru ea însăși. Ea n-ar merita să fie studiată decît pentru acțiunea pe care o exercită asupra singurelor activități esențialmente istorice. O asemenea concluzie ar fi tot atît de fragilă ca și antropologia care o instituie. Omul nu este exclusiv un savant, nu se mulțumește cu nici o funcție fragmentară, or, de îndată ce se întreabă de ce vrea să trăiască, el ia în considerare mișcarea totală de care depinde și existența pe care o duce concret, și vocația pe care și-o atribuie.

*

Orice ființă umană este unică, de neînlocuit în sine și pentru alți cîțiva, uneori pentru omenirea însăși. Și totuși istoria face din indivizi o miză înspăimîntătoare, pe care nu vedem cum să o evităm, atîta timp cît violența va fi necesară pentru schimbările sociale. Oamenii sînt sacrificați ca mijloace în scopuri istorice, iar acestea, totuși, nu sînt dincolo de oameni: scopurile istoriei sînt în mod necesar dincoace.

Conduitele ar trebui să fie supuse judecății morale care raportează actul la actor. Iar această judecată se dovedește a fi derizorie în fața sublimității monstruoase a istoriei, total condamnată dacă ar fi apreciată în conformitate cu legea dragostei sau cu imperativul bunăvoinței. Oare trebuie să-l supunem pe conducător sau pe stăpîn regulii comune? Întrucît este un om ca oricare altul, cum să evităm răspunsul afirmativ? Întrucît contează faptele sale mai mult decît conduita sa, întrucît este în fața viitorului, răspunsul negativ se impune.

Nu am putea reduce această pluralitate fără a sacrifica unul dintre aspectele realității. Calitatea sufletelor este ireductibilă la aceea a ideilor, nu judecăm cauzele în funcție de devotamentul partizanilor lor, toate, în acest caz, ar fi sacre. Fiecare persoană, fiecare societate valorează prin ea însăși, în măsura în care realizează una dintre formele umanității, dar nici una nu este totalmente închisă, nici una nu se realizează în întregime, toate par să fie în căutarea unui termen ultim. Iluzie colectivă? Oare umanitatea nu are alt țel decît creația vană sau desăvîrșirea cîtorva individualități?

Revenim astfel la întrebarea cu care se încheie cartea noastră. Istorismul pur se autorespinge, suprimă orice adevăr și în cele din urmă istoria. Dar moralismul ar duce la o anarhie contrară, deoarece ar sacrifica acțiunea în folosul imperativelor etice, și, ca să spunem așa, societățile în folosul dreptății. Antiteză a moralei abstracte și a istoriei, a momentelor și scopului: reflecția îi demonstrează necesitatea și sugerează soluția ideală.

*

Există două modalități de a nega că omul are o istorie: una este aceea a psihologului, cealaltă aceea a moralistului. Ele se întîlnesc în umanismul vulgar.

Directorul de bancă sau cel de magazin nu este mai avid decît negustorul chinez sau cămătarul evreu. Ambiția puterii n-ar dispărea dintr-o societate fără clase. În toate revoluțiile, observatorul perspicace ar remarca un amestec de devotament și de josnicie, de delațiuni și sacrificii, de lașitate și entuziasm. Indivizii scăpați din chingile disciplinei colective, abandonați slăbiciunii și impulsurilor contradictorii, trebuie să ofere un spectacol parțial ase-

mănător. Birocraţia sovietică este, probabil, prin anumite trăsături, comparabilă cu toate birocraţiile, anturajul dictatorului cu oricare altul. Cronicarul şi moralistul au întotdeauna dreptate, dar, de asemenea, nu au întotdeauna dreptate.

Capitalistul de confesiune protestantă, nicicînd satisfăcut de succese temporale dar indiferent la plăceri, nu are nimic comun cu ideea eternă de avar. Aventura galantă sau căsătoria din interes caracterizează o societate. Fiecare popor are ideologiile sale preferate, modul său de a se supune sau de a se revolta: romantismul şi organizarea, transformarea sufletelor şi răsturnarea puterilor, se alcătuiesc în mod diferit. Conducătorul unei întreprinderi comuniste, secretarul de sindicat, membrul comitetului politic reprezintă tipuri originale, nu pentru caracterologul care îi va aşeza în categoriile sale sau îi va descompune în elemente deja văzute, ci pentru istoricul care se interesează de viaţa concretă.

Impulsurile sînt inseparabile de credinţele şi de relaţiile sociale, care le determină modul de exprimare şi de stabilire. Subordonarea mobilurilor motivelor, pentru a relua termenii pe care i-am folosit, consacră originalitatea ordinii istorice şi ireductibilitatea la analiza şi la generalităţile existenţelor singulare.

Cel ce repetă că omul nu are decît un mod de a simţi şi de a acţiona nu are, aşadar, dreptate cînd subapreciază şi neglijează diversitatea conduitelor, profunzimea transformărilor sentimentale şi intelectuale, influenţa instituţiilor asupra echilibrelor psihice, raporturile schimbătoare între tipurile psihologice şi situaţiile sociale, prezenţa unor categorii istorice pînă în intimitatea persoanei. Chiar fiind în bună parte de acord cu aceste remarci, vom susţine pe bună dreptate constanţa naturii umane: afirmaţie frecventă sub pana istoricilor, şi valabilă atîta timp cît ne interesăm de modalităţile de reacţie, mai mult decît de sistemele de cunoştinţe, de valori şi de scopuri. Desprindem cu siguranţă (aşa cum arătam mai sus) pulsiuni comune tuturor indivizilor, legi sau mecanisme naturale pe care le regăsim pretutindeni şi care sînt dovada unităţii specifice.

Dar, în realitate, moralistul nu se mulţumeşte cu această constanţă străină oricărei etici, mai apropiată de fiziologie decît de spirit. Acestei fiinţe schematice el îi împrumută calităţi mai precise, pe care i le sugerează o anumită filozofie. Alain, de exemplu, nu face nici o diferenţă între universalitatea pasiunilor sufletului şi aceea a generozităţii carteziene.[1] Confuzie necesară pen-

tru a da ideii de om bogăția și prestigiul de care ar fi lipsită, dacă ar apărea ca tipul ideal al unei constituții anatomice și instinctuale. Confuzia nu este mai puțin inadmisibilă. Fie că este vorba de organizare colectivă, de concepție despre lume și chiar de categorii raționale, simpla observație dovedește schimbările. Să admitem că toate categoriile se organizează progresiv într-un sistem definitiv valabil, că situația omului este, în opinia metafizicienilor, fundamental aceeași în toate epocile: nu este mai puțin adevărat că răspunsurile date la întrebarea unică variază o dată cu evoluția științelor, a religiilor și a societăților. Oare această evoluție ar fi, așadar, exterioară omului care ar asista, indiferent și imuabil, la perindarea operelor sale efemere? Într-adevăr, omul etern ar fi dincoace sau dincolo de omul umanizat, animal sau zeu.

De ce se menține cu asemenea energie această permanență a omului, omul fiind cuvîntul care capătă, în gura necredincioșilor, o rezonanță solemnă și sacră? Fără îndoială că se vrea să se salveze unul dintre elementele moștenirii creștine, fundament al democrației moderne, valoarea absolută a sufletului, prezența în toate a unei rațiuni identice. Totodată, se speră devalorizarea particularităților de clasă, de națiune și de rasă, pentru a se ajunge la o reconciliere totală a oamenilor, în ei înșiși și unii cu alții.

Raționalismul, în absența unor dogme religioase, aduce oare o justificare suficientă? Rezistă el la critica biologului și a sociologului, care arată rasele, și poate clasele și indivizii, inegal dotate, națiunile singularizate definitiv prin istoria lor? Este el încă și astăzi obiect de credință vie? În orice caz, el nu permite sustragerea omului din istorie. Capacitatea de judecată se constituie progresiv, ea a fost recunoscută progresiv în fiecare.

Universalitatea absolută nu poate fi decît finală sau foarte abstractă (bazată pe izolarea de reguli sau de tendințe formale). Rațiunea nu preexistă explorării naturii, nici frumosul nu preexistă conștiințelor care îl realizează sau îl simt, nici omul nu preexistă creării statelor, elaborării universurilor spirituale, creșterii cunoștințelor și conștientizării tuturor faptelor sale. În acest sens, formula „omul este o istorie neîncheiată", departe de a fi agresivă sau paradoxală, este mai curînd vulgară prin banalitate.[1]

Înțeleasă astfel, ea conferă o semnificație rezonabilă optimismului pe care ideologiile progresiste riscă să îl descalifice. Ameliorarea dorită devine inteligibilă. Proporția dintre bunătate și rău-

tate, dintre dezinteresare şi egoism, în fiecare şi în toţi, riscă să nu se schimbe deloc, dar indivizii vor manifesta inegal calităţi sau defecte conform ierarhiei claselor, nivelurilor de trai sau modurilor de autoritate. Ei vor acumula mai puţine resentimente dacă îşi vor accepta soarta, dacă se vor elibera de complexele generate de prejudecăţi sau de interdicţii colective. Într-un mediu transformat, omul, fără a fi diferit în adîncul sufletului său, ar putea dezvălui o nouă faţă.

Orice s-ar întîmpla, acesta ar fi un rezultat şi nu scopul, pe care psihologul nu-l poate determina. Care ar trebui să fie acest mediu transformat? Care altă existenţă? Revenim, încă o dată, la întrebarea pe care o menţionăm ca inevitabilă fără a-i da răspuns (ceea ce ar fi imposibil într-un studiu limitat ca acesta). Dialogul dintre metafizicile şi ideologiile istorice dovedeşte, cel puţin în interiorul unei anumite culturi, o comunitate care necesită o căutare a adevărului.

Acest adevăr ar trebui să fie mai presus de pluralităţile activităţilor şi valorilor, altfel ar recădea la nivelul voinţelor particulare şi contradictorii. El ar trebui să fie concret, altfel, asemenea normelor etice, ar rămîne în afara acţiunii. Totodată teoretic şi practic, după imaginea scopului conceput de marxism. Prin puterea dobîndită asupra naturii, omul ar ajunge treptat la o putere egală asupra ordinii sociale. Datorită participării la două opere colective, statul care face din fiecare individ un cetăţean, cultura care face accesibilă tuturor experienţa comună, el şi-ar realiza vocaţia: concilierea umanităţii cu natura, a esenţei cu existenţa.

Ideal fără îndoială nedeterminat deoarece concepem în mod diferit participarea şi reconcilierea, dar care măcar n-ar fi nici angelic, nici abstract. Animalitatea, individuală şi socială, rămîne, în istorie, condiţie, parte integrantă a deciziei. Iar în stadiul final, omul concret, animal şi spirit, ar trebui să fie unit cu sine şi integrat comunităţii.

*

Acest stadiu final ar echivala cu o utopie dacă n-ar decurge din conştiinţa prezentului şi din reflecţia asupra devenirii, dacă n-ar fi indispensabil oricărei filozofii. La o primă privire, concepţiile despre lume exprimă o atitudine umană, dar antropologia istorică

este supusă la rîndul ei interpretării pe care o aplică sistemelor corelîndu-le cu originea lor psihologică şi istorică. Inevitabil stabilim, mai presus de gîndirea angajată, reflecţia liberă. Dar aceasta, pentru a ajunge dincolo de experienţele trăite, la esenţă, trebuie fie să se limiteze la condiţia eternă, şi atunci să rămînă sacră şi formală, fie să desprindă adevărul evoluţiei, adică să stabilească un ţel. O dată în plus, filozofia şi istoria, filozofia istoriei şi filozofia totală sînt inseparabile. Filozofia, la rîndul ei, este în primul rînd în istorie deoarece este închisă în limitele unei fiinţe particulare, este istorică, deoarece este sufletul sau expresia unei epoci, este istorie deoarece este conştientizarea unei creaţii imperfecte. Filozofia este întrebarea radicală prin care omul, în căutarea adevărului, şi-o adresează sieşi.

IV

Timp istoric şi libertate

Nu există nimic, nici dincoace, nici dincolo de devenire: omenirea se confundă cu istoria ei, individul cu durata lui. Iată în cîteva cuvinte concluzia studiilor precedente, care se încheie şi se rezumă prin descrierea existenţei temporale, descriere pe care o vom reduce la două trăsături esenţiale: relaţiile dintre dimensiunile temporale, libertatea în temporalitate.

*

Experienţa duratei este în acelaşi timp experienţa continuului şi a prezentului. Actualitatea cuprinde un ansamblu destul de larg pentru ca scurgerea timpului să fie simţită, şi ca trecutul să se prelungească în viitor fără a ieşi din limitele plenitudinii trăite. Diversitatea calitativă se compune într-o progresie continuă.

Aceste date imediate ar putea fi originea şi modelul unei întregi filozofii. Tipul de act liber este creaţia artistului. Sinceritatea cere să rămînem în fiecare clipă contemporani cu noi înşine. Moralitatea autentică apare din fiinţa profundă unde nu pătrunde inteligenţa. Spiritualitatea păstrează caracterul elanului vital, misticismul pare să prelungească intuiţia primară, conştiinţa se lărgeşte pînă la coincidenţa cu principiul divin.

Am vrea să marcăm pe scurt trăsăturile opuse ale unei filozofii istorice. Viaţa nu are ca esenţă şi ca scop reconcilierea totală, ci o acţiune continuu reînnoită, un efort niciodată încheiat. Noutatea devenirii nu este decît forma elementară, ca să spunem aşa condiţia libertăţii propriu-zis umane, care se manifestă prin contradicţii şi lupte. Opoziţia decurge din antinomia fundamentală dintre durată şi timpul istoric, definit nu prin actualitate, ci prin tensiunea dintre două părţi identice în partea cealaltă.

Se face adesea confuzie între sensul istoric şi cultul tradiţiei sau predilecţia pentru trecut. Într-adevăr, pentru individ ca şi pentru colectivităţi, viitorul este o categorie primă. Bătrînul care nu mai are decît amintiri este tot atît de străin faţă de istorie ca şi copilul absorbit într-un prezent fără memorie. Pentru a te cunoaşte pe tine însuţi ca şi pentru a cunoaşte evoluţia colectivă, actul decisiv este cel care transcendă realul, care restituie celui ce nu mai este un fel de realitate dîndu-i o urmare şi un scop.

Prezentul istoric nu are, aşadar, bogăţia contemplaţiei sau a acordului total, dar nu se reduce nici la punctul insesizabil al unei reprezentări abstracte. El se confundă în primul rînd cu trăitul, ceea ce nu este gîndit şi rămîne prin natură inaccesibil oricărei gîndiri. Pentru reflecţie, el este un intermediar, ultimul termen a ceea ce nu mai este, o înaintare treptată spre ceea ce va fi. Epoca pe care o trăim se defineşte în ochii noştri prin tendinţele pe care i le discernem: odinioară poate, pentru popoarele fără conştiinţă istorică, totalitate închisă, astăzi ea este moment al unei evoluţii, mijloc al unei cuceriri, origine a unei voinţe. A trăi istoriceşte înseamnă a te situa în raport cu o dublă transcendenţă.

Fiecare dintre dimensiunile temporale este obiectul celor mai diferite sentimente. Trecutul meu este şi parte integrantă din eul meu, nu doar pentru că m-a format, ci pentru că este transfigurat de sentimentele pe care le am faţă de el. Uneori îmi reaminteşte de o altă fiinţă pe care de-abia o recunosc, alteori trezeşte emoţii pe care le credeam stinse sau suferinţe îngropate. Sărăcit, deoarece nu mai sînt ceea ce am fost, sau îmbogăţit de experienţele mele, eu nu învăţ din amintirea timpului pierdut nici trecerea, nici permanenţa lucrurilor, nici fecunditatea duratei, sau cel puţin aceste valori contradictorii depind de viaţa actuală.

Fiecare dimensiune nu este mai puţin caracterizată şi definită de o atitudine umană. Trecutul ţine de cunoaştere, viitorul, voinţă,

el nu trebuie observat, ci creat. O singură afecţiune este esenţialmente legată de destinul nostru temporal, remuşcarea care-mi arată actul meu în acelaşi timp ca un fapt, adică real definitiv, şi ca o datorie, adică liber. Într-o neputinţă tragică, resimt încă obligaţia căreia m-am sustras. Greşeala ţine de ceea ce nu mai este, întrucît este obiect al cunoaşterii, iar eu continuu să o neg ca şi cînd ea încă n-ar fi.

Exemplu instructiv: atitudinea caracteristică a unei dimensiuni temporale, o putem lua faţă de oricare fragment istoric. Astfel ne străduim să restituim unor evenimente vechi incertitudinea acţiunii. Sau, dimpotrivă, avem în vedere întreaga mişcare ca predeterminată. Legea implacabilă şi vană a eternei întoarceri ar marca sfîrşitul acestei consideraţii fataliste. Cît despre povestirea pură, ea ar lua timpului densitatea şi calitatea, pentru a-l reduce la linia nedefinită pe care s-ar juxtapune, spaţial, amintirile pe care le deapănă cei care au renunţat la voinţă.

Istoria autentică păstrează simultan doi termeni, regularităţi şi accidente, din care nu încearcă o sinteză, dar a căror înlănţuire o urmăreşte în determinismul care devine. Toţi dogmaticii, profeţi sau scientişti, consideră devenirea ca şi cum ar fi deja înfăptuită, ca şi cum ar fi ei înşişi deasupra ei. Dar istoricul este un om, iar omul trăieşte întotdeauna ca şi cum ar fi liber, chiar atunci cînd vorbeşte ca şi cum s-ar considera constrîns.

Istoricul, asemănător fiecăruia dintre noi, transfigurează trecutul prin privirea pe care şi-o îndreaptă asupra sa. Dar întrebarea metafizică, pe care am amînat-o pînă acum pentru a analiza necesitatea fragmentară, nu se pune oare din nou? Din imaginile contradictorii una nu este oare adevărată?

Am indicat, în cunoaşterea de sine şi în cea istorică, intervalul dintre durată şi reconstrucţia posterioară. Cei care neagă libertatea ajung întotdeauna să neglijeze această opoziţie, să confunde motivele cu forţele care trebuiau inevitabil să declanşeze decizia, cauzele elaborate conceptual cu o determinare antecedentă. În acest sens, critica noastră se inspiră din analiza bergsoniană, deoarece am reluat antiteza dintre eveniment şi iluziile retrospective, dintre ceea ce se face şi fapt. Impresia contemporană de contingenţă este datul imediat.[1]

Dar ea nu constituie totuşi o dovadă: determinismul se construieşte progresiv, întotdeauna retrospectiv şi parţial, dar previ-

ziunile, limitate sau abstracte, ale conduitelor celuilalt ca şi ale evenimentelor sociale, se verifică: oare acest succes nu face măcar verosimilă ipoteza determinismului integral, ipoteză care depăşeşte cunoaşterea noastră pe motivul diversităţii calitative a termenilor înlănţuiţi şi a fragmentării relaţiilor cauzale? Pe deasupra, evoluţia organică, spontană, a persoanelor şi a colectivităţilor, nu consacră oare fatalitatea caracterului, a eredităţii sau a circumstanţelor, mai mult decît puterea noutăţii? Oare fiinţa noastră profundă nu este mai ales fiinţa noastră dată? Dacă noi sîntem devenirea noastră, oare nu sîntem sclavi ai unui trecut care, pe măsură ce urcăm pe cursul lui, ne scapă mai mult?

Libertatea, în doctrina bergsoniană, se bazează pe diversitatea perpetuă a experienţelor succesive. Rămîne să transformăm posibilitatea în realitate, sau măcar să descriem concret libertatea la care omul trebuie să aspire şi la care poate ajunge. Între neantul lui deja prea mult şi acela al lui încă nu, cum se corelează exigenţele contradictorii ale permanenţei şi noutăţii?

*

Spre deosebire de fluctuaţiile stării sufleteşti, voinţa reprezintă stabilitatea, care diferenţiază angajarea impulsurilor sau a sentimentelor oarbe. Dar cum pot eu să mă angajez fără a mă condamna, poate, la nesinceritate? Eu nu ştiu dacă voi mai simţi mîine ceea ce simt astăzi. Dreptul la schimbare desemnează în primul rînd revendicarea vieţii contra gîndirii sau a deciziei, care îşi atribuie o imuabilitate absolută.

Ar fi însă periculos să se confunde consimţămîntul pentru trecut cu triumful forţei personale. Formarea fiinţei psihologice, psihanaliza a arătat-o în mod definitiv, este o istorie în care primele impresii exercită adeseori o tiranie inconştientă. Acţiunile, fals reflectate, exprimă adeseori, direct sau indirect, prin interpretare sau prin compensare, o tendinţă condamnată. Toţi nevrozaţii ţin la nevroza lor: eliberarea vine din conştiinţa care o rupe cu iluziile puerile, recunoaşte lumea aşa cum e, şi nu aşa cum o visează copiii sau o descriu părinţii.

Totodată, mai mult în ordinea spiritului, libertatea este de neconceput fără convertire. Am primit de la ceilalţi sau de la ereditatea mea ceea ce cred că gîndesc. A-ţi justifica toată viaţa furii-

le sau convingerile din tinereţe înseamnă a te aservi accidentelor exterioare sau temperamentului tău. Şi aici, trebuie să te reînnoieşti pentru a te alege.

În ordinea morală, remuşcarea solicită convertirea, angajarea, fidelitatea. Ne imaginăm adeseori o vindecare progresivă a conştiinţei rele care, treptat, asimilează ca să spunem aşa greşeala şi regăseşte în cele din urmă seninătatea. Suferinţa se linişteşte în iertare. Dar, acestei evoluţii îi lipseşte o virtute esenţială: faptul material subzistă poate. Conştiinţa împăcată cu ea însăşi, cu toate că urmările răului se prelungesc, ar semăna cu o conştiinţă fariseică. Transfigurarea trecutului în şi prin amintiri trebuie să succeadă răscumpărării prin acţiunea care şterge sau compensează. În general, eliberarea schimbă fie realitatea care provine din deciziile vechi, fie fiinţele înseşi.

Fidelitatea n-ar putea consta în simularea sentimentelor care nu mai sînt. Chiar şi iubirea care durează nu este fixată. Urmăm devenirea inevitabilă de îndată ce avem curajul de a observa experienţele veridice, în loc de a ne agăţa de cuvinte sau de o reprezentare îngăduitoare a sinelui. Nu că aceasta se reduce la rarele momente în care îi resimţim realitatea (între aceste momente subzistă disponibilitatea faţă de bucurie şi faţă de durere), ci s-ar descompune în atitudini şi în impresii contradictorii, dacă voinţa nu i-ar menţine unitatea actuală. Atunci cînd afecţiunile s-au stins, rămîne să arătăm prin conduită că nici n-am uitat, nici n-am renegat. Între sinceritatea care doreşte instabilitatea şi constanţa din obstinaţie sau orbire, rămîne loc pentru dublul efort de sinceritate şi autenticitate.

Soluţie care va părea fără îndoială insuficientă şi vagă, care se mărgineşte în fond să arate contradicţiile existenţei. Dar în faţa contradicţiilor sale comune tuturor, fiecare se găseşte singur şi fiecare îşi realizează soluţia. Fidelitatea totală n-ar fi promisă decît unei fiinţe superioare, astfel încît ea n-ar putea fi abandonată fără a ne trăda pe noi înşine, căci fidelitatea de sine, este sau dincoace de deciziile din individualitatea psiho-fiziologică, sau admite reînnoirea.

Istoriceşte, nu există revoluţie care, asemenea oricărei convertiri, să nu schimbe în acelaşi timp mediul şi fiinţele. Dublă eliberare: de real, care este urmarea trecutului, şi de trecutul însuşi, altul deoarece conduce la un alt viitor şi apare unei priviri noi. Totodată, ar trebui să studiem semnificaţia şi valoarea fidelităţii

istorice, pe care o subapreciază în egală măsură revoluţionarii pînă în ziua în care, siguri de victorie, reiau tradiţia, şi conservatorii care o confundă cu imobilitatea. Fidelitate la fel de greu de precizat în mod abstract atît pentru naţiuni cît şi pentru indivizi, mai indispensabilă totuşi pentru acestea, încît popoarele, în profunzime, par să rămînă asemănătoare cu ele însele, marcate definitiv de istoria lor sau de natură pentru un destin unic.

Nici permanenţa voinţei, nici schimbarea vieţii nu caracterizează sau nu definesc libertatea. Rezultat previzibil, dacă este adevărat că aceasta nu se demonstrează şi că aparţine ordinii spiritului.

Respingem teoriile care o neagă, arătăm incertitudinea lor, cotradicţia lor cu evidenţa interioară. Dincolo este acţiunea în care singură se verifică. Or, acţiunea propriu-zis umană şi spirituală implică faptul ca fiinţa să adere conştient la conduita sa. Timpul dialectic al istoriei se ridică deasupra duratei (colectivităţile îşi trăiesc de asemenea obscur devenirea). Esenţialul rămîne dubla detaşare a reflecţiei şi a alegerii, care desparte persoana de ea însăşi, dar o eliberează prin gîndire şi pentru căutarea adevărului.

Am opus mai sus continuitatea şi discontinuitatea, ca acumulare de experienţe vitale sau psihologice şi instantaneitate a reluării volitive. În fapt, am regăsit de mai multe ori opoziţia dintre evoluţie şi rupturi. Formal, ea corespunde celei dintre evenimente şi regularităţi. Concret, evoluţia apare succesiv ca uzură a instituţiilor, sărăcire a raselor şi a popoarelor, sau, dimpotrivă, conservare a credinţelor şi a instituţiilor, progres al tehnicii. Cît despre rupturi, acestea sînt prăbuşirile militare sau răsturnările sociale care dezvăluie brusc o criză latentă, sau faptele măreţe, în aparenţă solitare, care apar din mulţimile anonime şi le dezvăluie oamenilor sentimentele lor neformulate. Antiteza este valabilă pentru toate mişcările, în toate straturile realului.

Ea nu păstrează din această cauză mai puţin o semnificaţie esenţială pentru existenţă. Pentru că este în acelaşi timp animal şi spirit, omul trebuie să fie capabil să învingă fatalităţile inferioare: pe aceea a pasiunilor prin voinţă, pe aceea a impulsului orb prin conştiinţă, pe aceea a gîndirii confuze prin decizie. În acest sens, libertatea, în fiecare clipă, repune totul în joc şi se afirmă în acţiunea în care omul nu se mai deosebeşte de el însuşi

*

Libertatea, posibilă pentru teorie, efectivă în și prin practică, nu este niciclnd totală. Trecutul individului delimitează cadrul inițiativei personale, situația istorică fixează posibilitățile acțiunii politice. Alegerea și decizia nu ies din neant, supuse poate unor pulsiuni elementare, în orice caz parțial determinate dacă le raportăm la antecedentele lor.

De drept, numai gîndirea s-ar sustrage explicației cauzale, în măsura în care și-ar confirma independența verificîndu-și judecățile. Dar noi depășim întotdeauna cunoașterea, închinată explorării obiectelor, în esență, imperfectă. Or, pentru ca omul să fie totalmente în acord cu el însuși, ar trebui să trăiască conform adevărului, să se recunoască autonom în același timp în creația sa și în conștiința pe care o capătă despre ea. Reconciliere ideală, incompatibilă cu destinul celor care nu pun idolul în locul lui Dumnezeu.

Existența umană este dialectică, adică dramatică, deoarece acționează într-o lume incoerentă, se angajează în ciuda duratei, caută un adevăr care trece, fără altă asigurare decît o știință fragmentară și o reflecție formală*.[1]

---

* O cercetare filozofică, parțială ca aceasta, nu comportă, la drept vorbind, vreo concluzie. De aceea această secțiune se încheie cu acest capitol. Lacună inevitabilă și voită. Toată această ultimă parte transpune în termeni antropologici rezultatele deja obținute și, în sine, reprezintă un fel de concluzie deoarece arată semnificația pentru existență a propozițiilor abstracte, demonstrate anterior. Totodată, în cele trei părți ale ultimei secțiuni, am regăsit aceeași antinomie fundamentală între perspectivele istorice și considerarea filozofică a istoriei, între ideologiile și adevărul progresiv al retrospecției, între particularitatea deciziilor și universalitatea vocației. Nu putem merge dincolo de această întrebare, fără a interpreta concret situația prezentă a omului și a filozofiei. Desigur, cartea de față se explică prin această situație, ea are în vedere să permită înțelegerea acesteia: dar acesta ar fi obiectul unei alte cărți.

ANEXE

I

Marginalii la susţinerea tezei de doctorat de către R. Aron

Revue de métaphysique et de morale
(iulie 1938, pp. 28–31)

Pe 18 martie 1938, dl R. Aron a prezentat la Facultatea de litere din Paris două teze de filozofie în vederea doctoratului în filozofie.

TEZA PRINCIPALĂ — Introducere în filozofia istoriei. Eseu despre limitele obiectivităţii istorice.

TEZA SECUNDARĂ — Eseu despre teoria istoriei în Germania contemporană.

Subiectul tezei sale secundare a fost prezentat de dl Aron ca o introducere la teza sa principală. El întîlnise la Dilthey, Rickert, Simmel şi Weber o critică a raţiunii istorice ale cărei semnificaţie şi valoare i s-a părut interesant să le determine. Pentru această examinare, de ordin logic şi filozofic, metoda cea mai bine adaptată părea să fie o reconstrucţie riguroasă a sistemelor considerate în sine, necesitînd „să se ţină seama de singularitatea fiecărei filozofii şi aproape a fiecărui limbaj şi să se arate în acelaşi timp unitatea problemei şi complementaritatea soluţiilor". Rezultatul esenţial astfel obţinut a fost stabilirea faptului că critica raţiunii istorice nu a reuşit, deoarece, în opera sa, istoricul îşi angajează întotdeauna persoana şi filozofia. Prin aceasta se anunţa problema tezei principale: în ce măsură poate exista o ştiinţă universal valabilă despre trecut?

Dl Bouglé, după ce îl felicită pe viitorul doctor pentru calităţile sale personale, precum şi pentru meritele lucrării sale, face observaţia că plasează întrebările potrivit relaţiei sale intelectuale mai degrabă decît în funcţie de importanţa lor în gîndirea autorilor. Dl Aron răspunde că a găsit în centrul preocupărilor acestora problema care-l interesa pe el însuşi şi că, mărginindu-se la o problemă limitată, trebuia să le pună o întrebare determinată. Apoi, la cererea dlui Bouglé, el îşi precizează concepţia asupra comprehensiunii: o

prezintă, nu ca pe o tentativă de a substitui aparențelor o construcție *a priori*, ci ca pe efortul de a desprinde inteligibilitatea imanentă realității pe care o studiem. Datorită ei, așa cum a remarcat dl Bouglé, el regăsește filozofia cu ajutorul indirect al istoriei și, în timp ce istoria produce scepticismul, critica cunoașterii în istorie ne face să admitem, dacă nu validitatea obiectivă, măcar valoarea personală a gîndirii.

Dl Fauconnet mărturisește că efortul dlui Aron i se pare o amenințare la adresa construcției sociologice a generației precedente și nu-și dă seama dacă spiritul negativist care inspiră această critică necruțătoare, și îl vizează pe el însuși, este al „unui satanic sau al unui disperat". Apoi el își exprimă regretul că dl Aron nu a prezentat relația dintre cei patru autori și nu i-a situat în mișcarea de idei pe care ei o reprezintă; îi opune metoda care ar fi constat în examinarea unui anumit număr de istorici, pentru a vedea dacă n-au introdus mai multă sau mai puțină subiectivitate în obiectul studiului lor. Dl Aron răspunde că dată fiind problema pe care și-a fixat-o, se impunea logic o metodă: reconstruirea sistemului diferiților autori, pentru a regăsi dincolo de analizele lor demersul fundamental al gîndirii istorice. „Închei, spune dl Fauconnet, cu un act de caritate, repetîndu-vă admirația și simpatia mea; un act de credință în valoarea tezelor pe care le condamnați, și un act de speranță, speranța că în viitor tineretul nu vă va urma".

Dl Vermeil îl felicită pe dl Aron pentru că a știut să clarifice un aspect important „al tragediei intelectuale a Germaniei", de a fi facilitat înțelegerea acesteia prin concluziile sale sintetice și prin arta de a transpune cuvintele germane prin reușite perifraze. Apoi schițează cîteva dintre trăsăturile care ar fi putut servi la un tablou al mediului intelectual căruia îi aparțin Dilthey, Rickert, Simmel și Weber: ruptura cu pozitivismul; critica de către Weber a „raționalizării" moderne.

TEZA PRINCIPALĂ — Dl Aron prezintă ca punct de plecare al tezei sale principale o reflecție cu totul personală asupra condițiilor alegerii politice. A vrea și a ști în acest domeniu i s-au părut la început a se limita și a se determina reciproc. Dezvoltîndu-se, aceste constatări puneau problema mai vastă a cunoașterii în sociologie și în istorie. Teza dlui Aron „constă în afirmația că, cel puțin într-o mare măsură, subiectul cunoașterii istorice nu este un subiect pur, nici un eu transcendental, ci un om viu, un eu istoric, care încearcă

să-şi înţeleagă trecutul şi mediul". Această profesiune de relativitate nu este antiştiinţifică; ea înseamnă de fapt că poziţia relaţiilor cauzale presupune înainte şi după ea elemente pe care metoda ştiinţifică se străduieşte să le elimine: cu alte cuvinte, gîndirii cauzale i se substituie neapărat o gîndire care îi este ireductibilă, — o gîndire angajată într-o existenţă la un moment dat şi cu prejudecăţi filozofice date, care se străduieşte, prin concepţiile sale şi din însuşi punctul său de vedere, să *înţeleagă* trecutul, să observe continuitatea dezvoltării sale şi semnificaţia sa.

Aceasta înseamnă că direcţia generală a acestei teze este cu foarte mare precizie antiscientistă sau antipozitivistă. Ea totuşi nu ne aruncă din nou în arbitrarul preferinţelor individuale cînd este vorba de decizie practică, nici într-un scepticism iremediabil cînd este vorba de filozofie. „Încerc să demonstrez, spune dl Aron, că poate să existe, dincolo de ştiinţă, o reflecţie filozofică; dar această reflecţie este ea însăşi funcţie a istoriei." Această teză elimină totodată un anumit număr de ideologii pe care timpul pare să le fi condamnat: ideea de progres nedefinit extinsă la ansamblul social, credinţa că activitatea de cercetare obiectivă şi de contemplaţie pură epuizează vocaţia omului. Teorie a cunoaşterii istorice, cartea este în acelaşi timp o introducere în gîndirea politică, deoarece ne invită să renunţăm la abstracţii pentru a încerca să „determinăm adevăratul conţinut al alegerilor posibile" care sînt limitate de realitatea însăşi. Dar ea ajunge în cele din urmă la esenţa activităţii noastre umane. Filozofia istoriei nu este o specialitate: este o experienţă a vieţii umane, dacă, la urma urmei, „a vrea să filozofezi înseamnă a vrea să trăieşti gîndindu-ţi viaţa".

Dl Brunschvicg îi exprimă dlui Aron dorinţa de a-l auzi mai degrabă explicîndu-se decît apărîndu-se, aşa cum se obişnuieşte la susţinerea unei teze. El îl invită în primul rînd să-şi precizeze teza esenţială, întrebîndu-l dacă a sa teorie a istoriei se poate aplica informaţiilor din *Annuaire du Bureau des longitudes* precum şi celor pe care le furnizează *Almanach de Gotha*.

Dl Aron, transpunînd întrebarea în concepte, arată că, în măsura în care individul încearcă să-şi recompună propria unitate şi în care istoricul vrea să înţeleagă, dincolo de relaţiile cauzale, unitatea omului sau a societăţii pe care o studiază, diferitele feluri de realităţi care intră în joc nu constituie obiectul unei teorii diferite a istoriei, deoarece şi unele şi celelalte aparţin aceleiaşi istorii umane.

Dl Brunschvicg întreabă apoi dacă n-ar fi fost mai bine să substituie consideraţiilor generale analiza comprehensiunii în diferitele ipostaze şi diferitele obiecte în funcţie de care ea se particularizează. Dl Aron precizează că proiectul său era acela de a descoperi natura comprehensiunii plecînd de la formele cele mai simple, comprehensiunea mea şi a celorlalţi, pentru a ajunge, nu la o metodologie a istoriei, ci la o teorie transcendentală a cunoaşterii istorice. „Generalitatea care este incontestabilă ar trebui să fie generalitatea analizelor fundamentale." Apoi, la invitaţia dlui Brunschvicg, el arată că după ce a curăţat terenul printr-o operă mai ales critică, îi va fi posibil pe viitor să pună adevărata întrebare a filozofiei istoriei: ce înseamnă, pentru om, propria sa devenire? Care este destinul său?

Dl Bréhier îl întreabă pe dl Aron ce motiv a avut să adopte, asemenea scolasticilor, o metodă care constă în fragmentarea istoriei în întrebări şi a întrebărilor în articole, cu riscul de a masca succesiunea ideilor. Dl Aron îi răspunde că nu a vrut să sacrifice pe altarul eleganţei dezvoltării retorice rigoarea expunerii sale şi că s-a străduit să recompună la sfîrşitul fiecărui capitol unitatea ansamblului. Apoi, ca răspuns la o întrebare referitoare la raporturile filozofiei istoriei cu practica acestei ştiinţe, el arată că adevărata problemă filozofică nu se referă la stabilirea ştiinţifică a faptelor, ci la reconstituirea trecutului. Din acest punct de vedere, pe care istoricii îl neglijează, filozofia istoriei, care este în primul rînd o reflecţie critică asupra condiţiilor studiului istoric, ajunge în cele din urmă la o interpretare concretă a istoriei. Ea este, aşadar, imanentă activităţii proprii a istoricului; dar ea îi scapă adeseori acestuia, aşa cum muncitorului îi scapă natura muncii sale. Dl Bréhier întreabă atunci dacă, în loc să spunem: „Istoria are ca obiect atingerea esenţei fiinţei mele" situîndu-mă în timp, n-am putea spune la fel de bine că are ca scop să mă elibereze de trecutul meu prin studiul unor civilizaţii diferite de a mea. Dl Aron refuză să abandoneze vreunul din aceste două aspecte: factor de detaşare şi de reînnoire, întrucît inspiră deciziile noastre, filozofia istoriei este totodată efortul de a ne construi o tradiţie. Şi dacă ne întrebăm ce anume devine imparţialitatea, va trebui să distingem o imparţialitate logică, care este iluzorie, şi o imparţialitate psihologică, care este reală în măsura în care oricine reface istoria adevărului său.

Dl Halbwachs întreabă dacă comprehensiunea istorică şi explicaţia sociologică pot fi într-adevăr puse pe acelaşi plan, aşa cum

crede dl Aron. Acesta arată că cercetarea relațiilor generale în sociologie implică o analiză a faptelor singulare și că, pe de altă parte, rămîne insuficientă dacă nu se pune în slujba istoriei, singura care ne poate satisface recompunînd ansambluri dincolo de raporturile dispersate și permițîndu-ne să restituim devenirea concretă a omenirii.

Dl Brunschvicg, declarîndu-l pe dl Aron doctor cu mențiunea *très honorable*, aduce recunoașterea oficială a acestei teze, despre care dl Fauconnet spusese că dovedește o „virtuozitate verbală și intelectuală, o loialitate în cercetare, care-l clasează pe autorul ei cu siguranță în primul rînd".

II

Părintele G. Fessard despre susținerea tezei[1]

La Philosophie historique de R. Aron,
(Ed. Julliard, pp. 34–49.)

Despre această memorabilă susținere, există deja o „relatare succintă", apărută în numărul din iulie 1938 al publicației *Revue de métaphysique et de morale*, care profită de ocazie, spune o notă, pentru „a relua o veche tradiție". Anonim, după obiceiul paginilor publicate în *Supplément*, ea ocupă acolo patru coloane și jumătate (pp. 28–30). Departe de mine ideea de a-i contesta cîtuși de puțin exactitatea. Dar, întrucît am avut șansa de a asista la această ceremonie și de a lua mai multe pagini de notițe, din fericire păstrate și regăsite, îmi va fi posibil, datorită lor și amintirilor destul de precise pe care ele mi le evocă, de a completa cu cîteva aspecte. Deși secundare în raport cu ansamblul, ele îmi vor permite să restitui o imagine mai vie a acestei dispute istorice și vor contribui chiar prin aceasta, sper, să-i reliefeze importanța și semnificația — semnificație pe care nu putea să o aibă nici pentru cei care s-au înfruntat atunci, nici pentru cei care au fost, asemenea mie, martori.

Fără îndoială, relatarea deja publicată are, față de relatarea pe care o voi face, dublul avantaj al documentului autentic și autentificat. Într-adevăr, redactată la puțin timp după eveniment de către unul sau mai mulți prieteni ai lui R. Aron, veracitatea sa în detaliu și fidelitatea sa substanțială nu pot fi puse la îndoială. Cu atît mai mult cu cît este garantată de apariția sa într-o revistă în care trebuia să o citească în primul rînd membrii comisiei ale căror intervenții le

reproducea. În schimb, o asemenea proximitate în timp şi un control personal atît de strict asupra unei versiuni impersonale nu poate să nu aibă inconveniente. Căci, pe de o parte, cel mai important într-o serie de fapte şi gesturi nu este întotdeauna sesizat şi reţinut de martorii sau cronicarii cei mai apropiaţi. Pe de altă parte, întrucît această relatare era destinată să fie văzută chiar de către cei pe care-i nominaliza — pe atunci profesori cunoscuţi —, respectul faţă de persoane, mai ales în exercitarea publică a funcţiei lor selective, a putut într-un mod foarte legitim să impună autorului sau autorilor, şi ca atare ei să edulcoreze atmosfera dezbaterii ca şi cum ar pune surdină zăngănitului armelor, cu alte cuvinte să treacă sub tăcere anumite chestiuni sau replici care, reproduse pe moment, riscau să accentueze inutil iritarea şi tensiunea, pe care de altfel *Supplément* le-a menţionat suficient pentru a face plauzibile precizările relatării mele.

Analiză dintre cele mai simple şi aproape inutilă prin banalitate, cum ar spune Aron, dar ale cărei principii şi-ar putea găsi confirmarea în numeroase pasaje din *Introducerea* sa. Ea mă autorizează să profit de privilegiul meu de martor mai îndepărtat şi mai puţin obligat la curtoazie faţă de morţi, o curtoazie pe care anonimul de la *Supplément* le-o datora celor vii. De altfel, în virtutea exactităţii şi a preciziei sale, această relatare va servi ca bază relatării mele, permiţîndu-mi fie să umplu lacunele notiţelor mele, fie să corelez întîmplările consemnate. Astfel încît, fără a face trimitere de fiecare dată, voi reproduce fraze întregi, în particular cuvintele fie ale candidatului, fie ale comisiei pe care le pune între ghilimele. Dimpotrivă, pentru a arăta că respectivele cuvinte sau fragmentele de dialog restituite graţie notiţelor mele şi amintirilor mele nu pot pretinde aceeaşi autenticitate, le voi încadra în alte ghilimele (« »). Oricît de imperfectă ar fi această încercare de reconstituire a unei scene deja vechi, nutresc speranţa că îi poate ajuta pe unii din tînăra generaţie de filozofi să observe că criticile adresate şi astăzi lui R. Aron nu sînt deloc noi şi să înţeleagă de ce problemele pe care el le ridica atunci merită astăzi mai mult decît oricînd atenţie şi reflecţie.

Să începem cu o rectificare minimă şi o remarcă mai generală. Susţinerea a avut loc pe 26 martie 1938 şi nu pe 18, aşa cum menţionează dintr-o eroare *Supplément*[1], deci la treisprezece zile, în loc

[1] Dată înscrisă în partea de sus a notiţelor mele, confirmată mai întîi de o scrisoare a lui R. Aron pe care o voi cita mai jos precum şi de o altă însemnare ce situa susţinerea exact cu „cincisprezece zile după *Anschluss*".

de cinci, de la *Anschluss*-ul Austriei, proclamat de Hitler pe 13 în urma invaziei militare care a început în noaptea de 11 spre 12. Pentru noi, astăzi, această diferență de opt zile nu înseamnă nimic. Dar, în acel moment, pentru francezii amenințați de o asemenea lovitură de măciucă, ea semnifica timpul de revenire la sine și de conștientizare, date fiind reacțiile internaționale, a perspectivelor amenințătoare pe care le deschidea evenimentul. În legătură cu acest context mondial despre care, datorită celor trei ani petrecuți de el în Germania, candidatul la titlul de doctor putea să prevadă, mai bine decît mulți alții ce proces amenințător declanșa, trebuie semnalat că a făcut expunerea preliminară a celor două teze ale sale într-un mod și cu un accent personal ce nu transpar deloc în relatarea din *Supplément*. Totuși, pe fundalul unei atmosfere apăsătoare și agitate, acest ton direct, față de problemele apărute în gîndirea germană, a fost de natură să imprime ansamblului susținerii un caracter de înfruntare, fără îndoială întotdeauna amabil așa cum cereau locul și ritualul, totuși destul de animat pentru a fi resimțit imediat dacă nu ca o ruptură, cel puțin ca o ciocnire între două generații. Ceea ce de altfel demonstrează îndeajuns cele ce urmează.

La începutul studiului meu, spune R. Aron, există o reflecție asupra «filozofiei marxiste a istoriei», care se reclamă de la Hegel. Dar, după scindarea școlii hegeliene între dreapta și stînga și după prăbușirea idealismului absolut, în Germania s-a dezvoltat un întreg curent de gîndire ce a substituit filozofiei istoriei analiza cunoașterii istorice așa cum, vizînd instaurarea «unei noi metafizici», procedase critica kantiană cu metafizica dogmatică. Dilthey, Rickert și Simmel sînt reprezentanții mișcării desemnate de obicei prin expresia de „Critică a rațiunii istorice", mișcare în care opera lui Max Weber marchează într-un sens sfîrșitul.

De aici, «o primă problemă: care este semnificația și valoarea rațiunii istorice? Poate aceasta să înlocuiască filozofia? Intenția studiului istoric căruia mă dedic examinînd acești patru autori este filozofică». În teza mea, nu vom găsi, așadar, «vreo explicație a doctrinelor lor prin mediu» și circumstanțe, «cu toate că acest gen de explicație nu este lipsit de valoare», așa cum o demonstrează de exemplu la «Dilthey, folosirea biografiei și la Max Weber recursul la ascetismul protestant pentru a demonstra geneza capitalismului». În primul rînd, m-a preocupat desprinderea «semnificației logice a acestor autori: este sau nu posibil să considerăm rațiunea istorică drept bază a unei filozofii?»

Ca urmare apărea «a doua problemă: dat fiind că cei patru filozofi trataseră aceeaşi problemă», cea mai bună metodă mi s-a părut a consta în reconstrucţia riguroasă a sistemelor lor considerate ca atare, „ţinînd cont de fiecare filozof şi în parte chiar de limbajul fiecăruia şi arătînd în acelaşi timp unitatea problemei şi complementaritatea soluţiilor".

Această cercetare are «ca rezultat esenţial acela de a introduce teza mea principală». Într-adevăr, ea arată mai întîi, «îndeosebi datorită lui Dilthey, necesitatea depăşirii pozitivismului şi a reluării speculaţiei şi apoi pe aceea de a le analiza limitele: eşecul lui Rickert semnificînd că există o ştiinţă a particularului, acela al lui Simmel semnificînd că există un interval de netrecut între relatare şi fapt». Weber apoi conduce la concluzia că „critica raţiunii istorice nu reuşeşte" «să desprindă condiţiile de posibilitate ale unei ştiinţe istorice». „Deoarece, în opera sa, istoricul angajează întotdeauna persoana şi filozofia sa", trebuie ca cercetarea «limitelor obiectivităţii istorice să se substituie aceleia a bazelor sale». Cu alte cuvinte, problema pusă este de acum înainte: „În ce măsură poate exista o ştiinţă valabilă a trecutului?"

Să remarcăm, în treacăt: penultima formulă, consemnată în notiţele mele, rezumă poate mai puţin clar, dar mai fidel decît următoarea, preluată din *Supplément*, orientarea tezei principale deoarece îi reproduce subtitlul. În expunerea pe care o va face în curînd, R. Aron va sublinia de altfel pînă unde înţelege să depăşească unicul aspect teoretic al ştiinţei istorice, adevărul său rămînînd inseparabil de problema practică a libertăţii.

Să ne întoarecem la dialogul dintre candidat şi examinatorii săi care cu toţii, cred, îl cunosc de multă vreme.

Director al Şcolii normale superioare, din 1934 secretar general al „Centrului de documentare socială" care este instalat acolo, Célestin Bouglé deschide focul „felicitîndu-l pe viitorul doctor pentru calităţile personale precum şi pentru meritele lucrării sale". Dar «sînteţi un maestru al decupajului care-şi substituie problemele proprii celor ale autorilor. Totodată, stilul dv este dens, mărturie fiind pasajul substanţial de la pagina 41–42, pînă cînd devine uneori obscur, de exemplu atunci cînd dezvoltaţi, la pagina 281, antinomia dintre Dilthey şi Max Weber». — „Aron răspunde că a găsit în centrul preocupărilor celor pe care i-a studiat problema care-l interesa pe el însuşi şi că, mărginindu-se la o problemă limitată, trebuia să le pună şi lor o întrebare determinată." Cît despre Dilthey şi Weber, «primul consi-

deră că spiritul este pur şi simplu receptiv, în timp ce pentru al doilea este creator. În faţa unui ansamblu istoric, Weber alege drept centru un caracter şi recompune totalitatea arbitrar, dintr-un punct de vedere parţial». — Trecînd la Simmel, Bouglé îi reproşează lui Aron că «îl tratează ca pe un sceptic şi că nu i-a expus sociologia care este considerabilă». — «Această expunere nu era necesară, răspunde candidatul, deoarece teoria sociologică nu este indispensabilă pentru a răspunde la întrebarea pe care o pune istoria. De altfel, între 1892 şi 1907, Simmel se ocupă de sociologie, dar, la sfîrşitul vieţii sale, el se întoarce la filozofie. Problema sa esenţială este aceea a individului: este acesta o reunire de fracţiuni atomistice? ceea ce crede el la începutul vieţii; sau dimpotrivă unitatea unei persoane? ceea ce admite la sfîrşit, îndeosebi sub influenţa lui Stephan George. De aici biografiile sale despre Kant, Schopenhauer, Nietzsche şi Goethe: eroi în mijlocul lumii sociale pe care o dispreţuiau. Teoria sa despre cunoaşterea sociologică se bazează esenţialmente pe opoziţia dintre forme şi conţinut, dar el nu poate cunoaşte elementele, adică conţinutul». — «Totuşi, continuă Bouglé, chiar dacă teoria universală nu este posibilă, oare nu putem face suma remarcilor particulare? Noţiunea centrală este pentru dv aceea de comprehensiune, de origine germană, pe care o opuneţi *explicaţiei*, pe care preferăm să o folosim în Franţa. N-aţi putea clarifica această opoziţie?». — Aron prezintă atunci „comprehensiunea nu ca pe o tentativă de a substitui o construcţie a priori aparenţelor, ci ca pe efortul de a desprinde inteligibilitatea imanentă realităţii pe care o studiem", «agenţilor istorici». Astfel, «Max Weber subliniază diferenţa dintre succesiunile regulate în care se poate descoperi o cauză, şi raporturile dintre mijloace şi scop; totodată, Dilthey opune lumii materiale şi atomice, reconstruită de ştiinţele naturii, lumea spirituală ale cărei structuri ţin de psihologie». — Referitor la o nouă întrebare despre natura istorismului şi a legăturii sale cu criticismul, el explică faptul că «relativismul istoric îşi întemeiază filozofia pe faptul că valorile sînt legate de timp şi variază o dată cu epocile. Acestui curent i se alătură Troeltsch, Klages şi Mannheim, cel mai excesiv». „Istorismul are ca rezultat scepticismul, în vreme ce critica cunoaşterii în istorie ne face să admitem, dacă nu validitatea obiectivă, cel puţin valoarea personală a gîndirii." «Astfel, Max Weber crede că salvează filozofia prin critica istorică.»

Mult mai mult decît Bouglé, Paul Fauconnet pare descumpănit în faţa cărţilor candidatului şi a „spiritului negativist care inspiră critica lor necruţătoare şi îl vizează pe el însuşi". Desigur, «vă felicit pentru

onestitatea şi loialitatea lucrării dv; dar, vă mărturisesc, nu înţeleg unde vreţi să ajungeţi! Nu reuşesc să ghicesc dacă sînteţi un „satanic sau un disperat"». Căci, în fine, „dv îi criticaţi pe sociologii generaţiilor precedente amestecînd toate problemele: istoria, critica, politica, metafizica... Care este raţiunea acestui amestec? Decepţia pe care v-a provocat-o marxismul? Regret mai ales absenţa oricărei explicaţii istorice care să facă înţeleasă alegerea acestor patru autori situîndu-i pe unii în raport cu ceilalţi şi în curentul de idei pe care ei îi reprezintă". Mai lămuritoare ar fi fost „metoda care ar fi constat în examinarea unui anumit număr de istorici, pentru a vedea dacă n-au introdus mai multă sau mai puţină subiectivitate în obiectul studiului lor". — Aron răspunde că «alegerea sa i-a fost dictată de problema pe care şi-a fixat-o şi că dată fiind unitatea acesteia» „o metodă se impunea logic: reconstruirea sistemului diferiţilor autori, pentru a regăsi dincolo de analizele lor demersul fundamental al gîndirii istorice". Căci «teoria cunoaşterii permite examinarea ideilor în funcţie de adevăr, independent de sursele lor...» — În legătură cu Max Weber, Fauconnet obiectează atunci: «Vă mărturisesc, ideea lui de „harismă" mi se pare ciudată.» — «Am încercat, răspunde Aron, să înţeleg ce înseamnă istoria plecînd de la lucrurile cele mai simple!» — „Termin, conchide examinatorul, printr-un act de bunăvoinţă, destăinuindu-vă admiraţia şi simpatia mea; un act de credinţă în valoarea tezelor pe care le condamnaţi; şi un act de speranţă, speranţa că în viitor tineretul nu vă va urma."

Ca germanist foarte informat asupra curentelor de idei de dincolo de Rin, Edmond Vermeil îl felicită pe Aron pentru că a ştiut să clarifice un aspect important al „tragediei" intelectuale a acestei ţări pe care «Andler o evocase deja într-un articol despre istoricii germani» şi „pentru că i-a facilitat înţelegerea prin concluziile sale sintetice şi arta sa de a transpune cuvintele germane prin perifraze reuşite". «Sociologia germană şi sociologia franceză se opun, pare-mi-se, prin orientarea lor specifică, prima vizînd un universalism de compoziţie în care elementele sînt determinate de raportarea la întreg, a doua un universalism de abstracţie.» — «A căuta înţelegerea întregului individual este, remarcă Aron, o moştenire a romantismului german!» — În fine, „E. Vermeil schiţează cîteva dintre trăsăturile care ar fi putut servi la un tablou al mediului intelectual căruia îi aparţin Dilthey, Rickert, Simmel şi Weber: ruptura cu pozitivismul; critica de către Weber a raţionalizării moderne". «Aşa cum o demonstrează paginile dv 264 şi 265 despre filozofia alegerii la Max Weber şi mai mult decît atît pagina 288 a concluziei dv, aceşti filozofi au pregătit rela-

tivismul integral care ruinează complet orice universalism.» — «Totuşi, remarcă Aron, ei au încă încredere în ştiinţă, dar arată că nu se mai putea avea încredere în istorie!»

După pauza regulamentară, şi în faţa unui auditoriu mai numeros, îndeosebi mai atent după prima încrucişare de spade, R. Aron îşi începe expunerea tezei principale în modul cel mai direct: «De ce sînt socialist? Ce înseamnă să ai o poziţie politică? Iată întrebările pe care mi le-am pus studiind marxismul şi economia politică. Foarte curînd, mi s-a părut că a vrea şi a şti în această materie se limitează şi se determină reciproc. Dar constatarea că judecăţile de valoare şi judecăţile de realitate sînt astfel legate, ridica o problemă mai vastă şi anterioară determinării voinţei politice, aceea a cunoaşterii în sociologie şi în istorie. Critica gîndirii istorice şi logica gîndirii politice se condiţionează reciproc. De aici, teza mea principală: relativitatea cunoaşterii istorice arată momentul în care intervine decizia. Pentru a o stabili, am aplicat subiectului care descoperă istoria metoda fenomenologiei.» Ea arată că „subiectul cunoaşterii istorice nu este un subiect pur, un eu transcendental, ci un om viu, un eu istoric, care încearcă să-şi înţeleagă trecutul şi mediul". „Această profesiune de relativitate nu este antiştiinţifică"; dar ea implică faptul că «relaţiile cauzale în sociologie nu sînt singurele. Înainte şi după poziţia lor, intervin factori ireductibili la ştiinţă, deoarece aceasta, prin metoda sa, se străduieşte să-i elimine. Fragmentare, relaţiile cauzale necesită o sinteză de o altă natură: *comprehensiunea* care comportă elemente obiective, dar nu pur ştiinţifice, pentru că o pluralitate de perspective este întotdeauna posibilă, iar trecutul se reînnoieşte neîncetat pe măsură ce se îndepărtează. Acesta este fundamentul relativismului. Cu alte cuvinte, facem întotdeauna istoria în funcţie de o filozofie, altfel am rămîne în faţa unei pluralităţi incoerente».

„Înseamnă că orientarea generală a acestei teze este foarte exact antiştiinţifică şi antipozitivistă. Ea nu ne aruncă totuşi înapoi în arbitrarul sau «anarhismul» preferinţelor individuale cînd este vorba de decizie practică, nici într-un scepticism iremediabil cînd este vorba de filozofie." «În viaţă intervin decizii pe care le putem justifica, dar altfel decît prin raţiuni ştiinţifice. Încerc, prin urmare, să restabilesc o sferă de validitate pentru omul concret» „arătînd că poate exista, dincolo de ştiinţă, o reflecţie filozofică; dar această reflecţie este ea însăşi funcţie a istoriei".«Spunînd că nu există adevăr al istoriei în istorie, nu sînt nici disperat, deoarece a gîndi nu înseamnă totul — există şi sfera acţiunii, — nici satanic prin simplul fapt că elimin un anumit număr de ideologii» „pe care timpul pare să le fi condamnat:

astfel ideea de progres nedefinit extinsă la ansamblul social sau la convingerea că activitatea de cercetare obiectivă şi de contemplaţie pură epuizează vocaţia omului". «Teorie a cunoaşterii istorice, cartea mea este în acelaşi timp introducere în ştiinţa politică. Ea invită la renunţarea la abstracţiile moralismului şi ale ideologiilor» pentru „a căuta determinarea conţinutului autentic al alegerilor posibile care sînt limitate de realitatea însăşi". În concluzie, mă străduiesc să fixez trăsăturile unei atitudini care „ajunge finalmente la esenţa activităţii noastre ca oameni." «Întrucît orice ştiinţă socială nu se mărgineşte la stabilirea unor relaţii cauzale şi întrucît orice cunoaştere istorică presupune o filozofie a istoriei, sîntem cu toţii filozofi ai istoriei.» Nu este vorba aici „de o specialitate, ci de o experienţă a vieţii umane". «Filozofia istoriei este acea parte a conştientizării de sine, cînd vrem să trăim gîndind la ceea ce face viaţa noastră.»

Specialist în subiectul acestei teze principale, Léon Brunschvicg îşi exprimă «admiraţia pentru talentul autorului, dar nu-i ascunde decepţia în primul rînd în legătură cu decupajul la care sînt supuse problemele abordate şi de asemenea sentimentul unui „decalaj" între felul lor de a gîndi. Astfel dv opuneţi ideologiilor dialectica ce semnifică pentru dv un proces dramatic fără unitate, în timp ce opinia mea este o unitate lipsită de dramă». De aceea el doreşte „să-l audă pe candidat mai degrabă explicîndu-se decît apărîndu-se, aşa cum se procedează de obicei la o susţinere". «Aş fi curios, de exemplu, să ştiu cum teoria dv despre istorie „se poate aplica informaţiilor cuprinse în *Annuaire du Bureau des longitudes* precum şi celor pe care le furnizează *Almanach de Gotha*". — Acestea sînt două istorii parţiale, răspunde Aron, care nu trebuie deloc să se separe. Căci acelaşi om citeşte cele două lucrări voind să le recompună unitatea.» Apoi, făcînd o aluzie tacită la pagina 159–160 din *Introducere* în care este criticat un articol recent al examinatorului său, îi atrage atenţia că a considera «istoria ideilor ştiinţifice drept criteriu al adevărului presupune o alegere anterioară investigaţiei şi care n-ar putea fi justificată de ea». Însemna ca „întrebarea să fie transpusă în concepte şi să se arate că, în măsura în care individul încearcă să-şi recompună propria unitate şi în care istoricul vrea să înţeleagă, dincolo de relaţiile cauzale, unitatea omului sau a societăţii pe care o studiază, diferitele ordini de realitate care intră în joc nu constituie obiectul unei teorii diferite a istoriei, deoarece şi unele, şi celelalte aparţin aceleiaşi istorii umane". — Totuşi, L. Brunschvicg se miră că vede atitudinea alienistului faţă de bolnav considerată ca tip de comprehensiune şi „întreabă dacă n-ar fi fost mai bine să substituie unor

considerații generale analiza comprehensiunii diferitelor atitudini și diferitelor obiecte în funcție de care ea se particularizează". — «M-am întrebat, răspunde Aron, ce înseamnă să te cunoști pe tine însuți și să-i cunoști pe ceilalți în istorie? Și, plecînd de la formele cele mai simple ale comprehensiunii ajung nu la o metodologie a istoriei, ci la o teorie transcendentală a cunoașterii istorice. Ea are drept consecință suprimarea falselor filozofii pe care le adoptă sociologul și istoricul ca urmare a profesiei lor, primul interesîndu-se de determinismul necesar, al doilea de singularitatea evenimentului.» „Generalitatea care este incontestabilă ar trebui să fie generalitatea analizelor fundamentale. După ce am curățat terenul printr-o operă mai ales critică, devine posibil să punem adevărata întrebare a filozofiei istoriei: ce semnifică pentru om propria sa devenire?" «Care este destinul său?» — «În sfîrșit, care este concluzia dv? întreabă L. Brunschvicg. — M-am străduit să trag consecințele ateismului și să reconstruiesc, plecînd de aici, presupunînd că pot dispărea și capitalismul, și raționalismul progresist. Astfel, cred că am demonstrat necesitatea de a regăsi o credință în om și de a încerca să înțelegem situația noastră istorică.» — La care, în încheiere, L. Brunschvicg își exprimă «preferința pentru filozofia lui Voltaire din *Eseul despre moravuri* și a lui Condorcet din *Schița unui tablou istoric al progresului spiritual uman*».

Deja sensibil în timpul acestei intervenții ca și în aceea a lui Fauconnet, „decalajul" dintre generații urma să se mărească și mai mult o dată cu intervenția experimentatului istoric Émile Bréhier. Dintr-o dată, dialogul capătă o formă abruptă: «Că eseul dv despre critica istorică este o introducere în știința politică, fie! Dar prima mea obiecție se referă la forma sa. De ce ați adoptat o metodă „care, asemenea celei a scolasticilor, constă într-o fragmentare a materiei în întrebări și a întrebărilor în articole, cu riscul de a masca succesiunea ideilor"?» —«Expunerea mea, răspunde Aron, se face pe capitole succesive, concluzia fiecăruia încercînd să recompună unitatea ansamblului», dar „aceasta pentru a nu sacrifica rigoarea analizei pe altarul eleganței dezvoltării retorice". — «În orice caz, continuă Bréhier, dacă compar eseul dv cu filozofia matematicii care are nevoie de științele matematice, mi se pare că nu procedați în același mod.» — «Istoricul așa cum este sau trebuie să fie, conform manualului lui Langlois și Seignobos, nu prea mă interesează, recunosc, spune Aron, ci mai degrabă atît reflecția asupra studiului istoric, cît și interpretarea concretă a trecutului, deci două lucruri care intervin în filo-

zofia istoriei.» — «Aşadar, cunoaşterea dv despre istorici se poate lipsi de istorie! — Nicidecum, dar orice cunoaştere este istorie... — Gîndirea germană a influenţat-o complet pe a dv, continuă É. Bréhier. Toate afirmaţiile dv pot fi contrazise... Filozofia dv a istoriei are ca scop să consolideze o tradiţie, în timp ce în opinia mea istoria trebuie dimpotrivă să ne detaşeze de trecut şi, după cum spune Bayle, să ne elibereze de el... Concepţia dv este arbitrară. — Nicidecum, răspunde Aron. Căci nu este posibil să sacrificăm unul din cele două elemente, trecutul sau viitorul... Eliminăm atîta cît păstrăm. A te detaşa de trecut înseamnă a-ţi construi o tradiţie diferită de cea pe care ai primit-o. De exemplu, cînd Brunschvicg face istoria gîndirii matematice sau fizice, îşi construieşte o tradiţie... — După dv, intervine Bréhier, a înţelege legile lui Kepler ar însemna a face istorie. — Fără nici o îndoială, răspunde Aron, pentru că omul care le înţelege este în istorie!» Vizibil cuprins de o iritare surdă în faţa acestor răspunsuri, Bréhier ridică tonul: «Într-adevăr, domnule, nu vă înţeleg: după dv, a face istorie rezultă dintr-o decizie şi implică o serie de alegeri! Cu toate că, aşa cum spune vechiul precept, istoricul trebuie să fie *sine ira et sine studio*... — Fără îndoială, dar alegerea şi decizia nu sînt din această cauză mai puţin necesare, răspunde Aron, rămas imperturbabil şi tot surîzător. Această necesitate este uşor de observat şi o pot explica printr-un exemplu dintre cele mai simple: presupun că vreau să scriu o istorie a filozofiei germane... (În amfiteatru, plin de auditori, s-a aşternut atunci o linişte mai tensionată ca oricînd, căci nu toţi ştiau că É. Bréhier publicase cîndva, chiar cu acelaşi titlu, o lucrare a cărei ediţie a doua, îmbunătăţită, apăruse recent.) Într-un asemenea caz, pot foarte bine alege să consacru un capitol întreg lui Leibniz, un altul lui Kant, încă un altul idealismului postkantian, şi numai o mică pagină lui Dilthey şi lui Simmel, fără chiar a-i mai menţiona pe Rickert, pe Max Weber. Sau, dimpotrivă, pot prefera să mă extind şi mult asupra acestor autori, chiar dacă restrîng partea celorlalţi...» — Descumpănit, altfel calm, Bréhier întreabă totuşi: «Şi deschiderea spre viitor?» Şi mai ales, ultima întrebare crucială în opinia sa: «Istoricul trebuie să fie imparţial?» — Primeşte acest răspuns tranşant: «Da, din punct de vedere psihologic», atunci „imparţialitatea este reală în măsura în care fiecare reface istoria adevărului său"; «nu, din punct de vedere logic», fiindcă, sub acest unghi, „ea este iluzorie".

Sociolog şi din această cauză interesat în mod special de a treia secţiune a lucrării, Maurice Halbwachs întreabă „dacă comprehensi-

unea istorică şi explicaţia sociologică pot fi aşezate pe acelaşi plan", aşa cum presupune alcătuirea cărţii. — „Reconstrucţia celuilalt, precizează imediat Aron, nu înseamnă participare afectivă. — Dar atunci, de unde vine valoarea de inteligibilitate atribuită comprehensiunii celuilalt? — Nu poate fi vorba decît de o simplă probabilitate. Căci comprehensiunea este întotdeauna mediată, de universal; nu există participare din simpatie.[1] „Folosiţi în diferite rînduri expresia: diferenţă de nivel microscopic şi macroscopic pentru a desemna, cred, istoricul şi sociologicul, dar se pare că atribuiţi mai multă valoare primului decît celui de-al doilea. Or, sociologia este superioară istoriei... Putem spune în egală măsură contrariul: *Sociologia este ancilla Historiae.* Căci nimic nu poate înlocui dorinţa cunoaşterii particularului." Şi, în timpul unei controverse în privinţa lui Simiand, „Aron arată că cercetarea relaţiilor generale în sociologie implică o analiză a faptelor particulare şi că pe de altă parte ea rămîne insuficientă dacă nu se pune în slujba istoriei care, numai ea, ne poate satisface recompunînd ansambluri dincolo de raporturile disparate şi permiţîndu-ne să restituim devenirea concretă a omenirii".

Inutil să spun că la capătul acestei competiţii, R. Aron a fost declarat doctor cu menţiunea *très honorable.* Dar cum aş putea renunţa să amintesc cuvintele lui P. Fauconnet pe care le foloseşte *Supplément* la încheierea articolului, cu atît mai mult cu cît mi se par inspirate de o „harismă" de mai bună calitate decît al său „act de credinţă, de speranţă şi bunăvoinţă": „Această teză, spune el, dovedeşte o virtuozitate verbală şi intelectuală, o loialitate în cercetare, care îl plasează pe autorul ei cu siguranţă în primul rînd." Judecată de valoare sub formă de pură constatare pentru inteligenţa pe care o formula în ciuda credinţelor şi speranţelor sale contrare. Cu toate acestea, întrucît această constatare era în acelaşi timp judecată istorică în istorie, iar cei treizeci de ani scurşi de atunci i-au confirmat deja adevărul deplin, oare nu capătă astăzi în opinia noastră o semnificaţie cu atît mai profetică cu cît rămînea atunci neobservată de conştiinţa istorică a celui care vorbea?

---

[1] În privinţa acestei negări radicale, prea radicală în opinia mea şi de asemenea, cred, în aceea a lui R. Aron, să semnalăm că rezultă dintr-o alegere, dictată, pare-se, de rigoarea analizei metodologice, şi perfect conştientă. Stă mărturie acest fragment: „Fără altă justificare (deoarece este vorba de o definiţie nominală)... separăm total comprehensiunea de simpatie sau de participarea afectivă" (*Introducere în filozofia istoriei*, p. 110).

În ceea ce mă priveşte, după aceste cinci ore, am reţinut o impresie de ansamblu foarte sugestivă: nişte găini care au clocit un ou de raţă şi privesc îngrozite cum se grăbesc bobocii să ajungă la baltă şi cum se mişcă cu uşurinţă într-un element care le este necunoscut. Cred că i-am împărtăşit toate acestea pe loc noului doctor în timp ce îl felicitam, deoarece regăsesc o scrisoare ca răspuns la a mea în care mi-a spus cu modestie: „N-am avut impresia că juriul meu mă înţelege şi nu sînt sigur că m-am explicat cum trebuie... Dar poate că aşa este regula genului." (28 martie 1938.)

III
Cuprinsul din 1938

INTRODUCERE

Secţiunea I
TRECUTUL ŞI CONCEPTELE DE ISTORIE

Introducere
I. Teorie şi istorie (ordine şi hazard)
II. Istoriile naturale
III. Istorie naturală şi istorie umană
IV. Timpul şi conceptele de istorie

Secţiunea a II-a
DEVENIREA UMANĂ ŞI COMPREHENSIUNEA ISTORICĂ

Introducere: Comprehensiune şi Semnificaţie
Partea I: *De la individ la istorie*
Introducere
I. Cunoaşterea de sine
II. Cunoaşterea celuilalt
III. Spirit obiectiv şi realitate obiectivă
IV. Cunoaşterea istorică
Concluzie
Partea a II-a: *Universurile spirituale şi pluralitatea sistemelor de interpretare*
Introducere
I. Pluralitatea sistemelor de interpretare
II. Comprehensiunea ideilor
III. Comprehensiunea oamenilor

IV. Comprehensiunea faptelor

Concluzie: Descompunerea obiectului

Partea a III-a: *Evoluția și pluralitatea perspectivelor*

Introducere: Conceptul de evoluție

I. Istoria ideilor

II. Istoria faptelor și a instituțiilor

III. Explicația originii și raționalizarea retrospectivă

IV. Evoluția umană

Concluzie: Devenire și evoluție

Concluzia generală a Secțiunii a II-a: Limitele comprehensiunii

Secțiunea a III-a

DETERMINISMUL ISTORIC ȘI GÎNDIREA CAUZALĂ

Introducere: Orientările cercetării cauzale

Partea I: *Evenimentele și cauzalitatea istorică*

I. Schema cauzalității istorice

II. Cauzalitate și responsabilitate

III. Cauzalitate și hazard

IV. Limitele și semnificația cauzalității istorice

Concluzie

Partea a II-a: *Regularitățile și cauzalitatea sociologică*

I. Cauzele naturale

II. Cauzele sociale

III. Cauze sociale și condiții individuale (limite ale cauzalității statistice)

IV. Cauză și *primum movens* (de la cauzalitate la teorie)

Concluzie

Partea a III-a: *Determinismul istoric*

I. Cauzalitate istorică și cauzalitate sociologică

II. Legi sociale și istorice

III. Sinteza cauzală

IV. Determinismul istoric

Concluzie: Cauzalitate și probabilitate

Concluzie generală a Secțiunii a III-a: Limitele obiectivității cauzale și ale cauzalității istorice

Secţiunea a IV-a
ISTORIE ŞI ADEVĂR

Introducere

Partea I: *Limitele ştiinţei obiective a trecutului*
- I. Comprehensiune şi cauzalitate
- II. Structura lumii istorice
- III. Limitele obiectivităţii istorice
- IV. Ştiinţă şi filozofie a istoriei

Concluzie: Relativitatea cunoaşterii istorice

Partea a II-a: *Limitele relativismului istoric*
- I. Relativismul istoric
- II. Depăşirile relativismului
- III. Istorie şi ideologie
- IV. Pluralitatea modurilor de considerare

Concluzie

Partea a III-a: *Omul şi istoria*
- I. Omul în istorie: acţiunea
- II. Omul istoric: decizia
- III. Istoria omului: căutarea adevărului
- IV. Timp istoric şi libertate

Note ale editorului francez şi variante

Pagina 20

1. Legitimarea acestei întrebări a fost sarcina proprie a ceea ce, din punct de vedere universitar, a constituit teza complementară a lui R. Aron: *Essai sur une théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. La philosophie critique de l'histoire*, Paris, Vrin, 1938 (reed. în 1950 sub titlul: *La Philosophie critique de l'histoire, essai sur une théorie allemande de l'histoire*). Era vorba de preluarea proiectului, provenit de la Dilthey (cf. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883, *G.S.*, I, Stuttgart, Teubner, p. IX, p. 116 sq., trad. de L.Sauzin, *Introduction à l'étude des sciences humaines*, Paris, P.U.F., 1942, p. l, p. 150 sq.), de extinderea ideii de „critică a raţiunii" la ştiinţele istorice: o asemenea critică, dacă ar fi putut să fie exact analoaga a ceea ce *Critica raţiunii pure* a fost pentru fizică, ar fi trebuit să stabilească obiectivitatea cunoaşterii istorice, adică să-şi întemeieze această obiectivitate pe evidenţierea condiţiilor sale de posibilitate. Or, chiar în *Philosophie critique* (op. cit., p. 157), în capitolul despre Rickert se sublinia că în fapt „nu trebuie să alcătuim sistemul condiţiilor necesare pentru ca cunoaşterea istorică să fie universal valabilă, deoarece este vorba tocmai să determinăm dacă şi în care cazuri ea este universal valabilă". În domeniul ştiinţelor istorice, întreprinderea fondatoare trece, aşadar, neobservată în faţa unui alt aspect al demersului critic aşa cum îl concepea Kant, şi anume: delimitarea obiectivităţii cercetării ştiinţifice şi astfel limitarea importanţei sale. La Kant, întemeierea obiectivităţii ştiinţelor naturii se înfăptuia într-adevăr de aşa manieră încît obiectivitatea fizică era în acelaşi timp limitată în privinţa importanţei sale — deoarece cunoaşterea ştiinţifică apărea ca fiind limitată la fenomene. Funcţia de limitare va fi totuşi mult mai importantă în cadrul unei critici a raţiunii istorice: în timp ce Kant putea considera ca un fapt stabilit, ca punct de plecare

al criticii, obiectivitatea fizicii newtoniene, este imposibil să plecăm de la adevărul, contestabil şi contestat, al cunoaşterii istorice ca de la un fapt, iar critica nu-şi va putea reduce, aşadar, funcţia de limitare la situaţia adevărului ca adevăr fenomenal. În măsura în care adevărul istoric, departe de a fi un fapt, constituie o problemă, va trebui în primul rînd să determinăm şi să delimităm obiectivitatea la care pot aspira cunoştinţele istorice. Cf. de asemenea despre această problemă *Introduction...*, p. 61; *Dimensions de la conscience historique*, Paris, Plon, 10/18, 1960, p. 14 sq.; *Mémoires*, Paris, Julliard, 1983, pp. 110–111.

2. Şcoala menţionată este cea de la Heidelberg. În timp ce şcoala de la Marburg, în jurul lui H. Cohen, se străduia mai ales să aplice principiile cunoaşterii fizico-matematice la ştiinţele morale şi estetice, neokantienii de la Heidelberg, începînd cu W. Windelband şi H. Rickert, reluau proiectul lui Dilthey şi întreprindeau accentuarea originalităţii ştiinţelor istorice. Despre şcoala de la Heidelberg, *Philosophie critique...*, *op. cit.*, p. 12, *Mémoires, op. cit.*, pp. 68, 114.

Pagina 21

1. În ceea ce priveşte munca istoricului, teoria transcendentală a cunoaşterii istorice (critice) şi epistemologia (metodologia cunoaşterii istorice) se deosebesc una de cealaltă în felul următor: demersul transcendental pune problema condiţiilor de posibilitate a cunoaşterii istorice, metodologia elaborează procedeele concrete şi efective ale cercetării. Cf. despre această problemă G. Fessard, *La Philosophie historique de Raymond Aron,* Paris, Julliard, 1980, pp. 45, 57 sq., 63, care aminteşte că în iulie 1938 susţinerea a prilejuit unele obiecţii din partea lui L. Brunschvicg care a reproşat lucrării că nu a tratat procedeele concrete ale comprehensiunii; răspunsul lui R. Aron adresat conducătorului tezei sale a fost atunci semnificativ în legătură cu proiectul clenar *transcendental* al *Introducerii*: „M-am întrebat: ce înseamnă să te cunoşti pe tine însuţi şi să-i cunoşti pe ceilalţi în istorie? Şi, plecînd de la formele cele mai simple ale comprehensiunii, am ajuns nu la o metodologie a istoriei, ci la o teorie transcendentală a cunoaşterii istorice." Precizia nu trebuie să fie neglijată dacă vrem să apreciem adevărata însemnătate a anumitor analize care, esenţiale în plan transcendental, nu corespund din acest motiv descrierii unei practici oarecare efective a istoricului: aşa este, de exemplu, şi autorul însuşi a subliniat acest fapt în timpul susţinerii (G. Fessard, *op. cit,* p. 63), „ipoteza unei ordini totale" în care evenimentul singular ar căpăta sens: această ipoteză nu se impune evidenţei ca făcînd

parte din materialul istoricului, însă, dacă punem întrebarea transcendentală despre condiţiile de posibilitate a cunoaşterii istorice, posibilitatea însăşi a unei comprehensiuni conform conceptului său apare cu totul subordonată capacităţii, pentru istoric, de „a se ridica la totalitatea devenirii umane". Că la nivel metodologic comprehensiunea poate fi luată în considerare fără această dimensiune hiperbolică este neîndoielnic, dar trebuie să convenim atunci ca practica efectivă a comprehensiunii să rămînă dincoace de ceea ce noţiunea însăşi de comprehensiune ar cere şi pe care cercetarea transcendentală, inevitabil, o dă la iveală. Cf. de asemenea, în ceea ce priveşte această distincţie între critică şi metodologie, introducerea la *Philosophie critique...*, *op. cit.*, îndeosebi p. 18 sq.

Pagina 22

1. Pozitivismul vizat aici este înţeles în sensul realismului, adică al poziţiei pentru care faptele istorice sînt nu construite, ci date, şi trebuie numai să fie descrise de istoric. Despre această miză a *Introducerii*, cf. referatul lui H.-I. Marrou apărut în *Esprit* (aprilie 1939) şi evocat în *Mémoires, op. cit.*, p. 118: „H.-I. Marrou [...] a insistat înainte de toate asupra antipozitivismului, critica necruţătoare a istoricilor care alimentează iluzia ajungerii la adevăr în sensul naiv al reproducerii realităţii trecutului, *wie es geschehen ist* (aşa cum s-a întîmplat), conform expresiei celebre a lui L. von Ranke." Formula istoricului Ranke este luată din lucrarea sa din 1824, *Zur Geschichte der germanischen und romanischen Völker*: „I-a fost atribuită istoricului sarcina de *a judeca* trecutul, de a-şi forma contemporanii şi astfel de a contura viitorul. Eseul de faţă nu-şi asumă sarcini atît de măreţe. El înţelege doar să arate ceea ce s-a întîmplat realmente" (citat de R. Boudon, Introducere la traducerea sa a lucrării lui G. Simmel, *Les Problèmes de la philosophie de l'histoire*, Paris, P.U.F., 1984, p. 8). Ceea ce înseamnă că pozitivismul lui Ranke, care l-a influenţat totuşi pe Dilthey (cf. *Philosophie critique...*, *op. cit.*, p. 26) şi a suscitat criticile lui Simmel, intervenea înainte de toate ca reacţie la metafizica hegeliană a istoriei: formula lui Ranke a devenit, în acest sens, emblematică pentru un realism pe care însuşi autorul său nu-l apăra, fără a-l nuanţa foarte mult (cf. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, t. IV, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, p. 237 sq., şi R. Boudon, *loc. cit.*). *Introducerea* opune în orice caz permanent unui asemenea pozitivism necesitatea, pentru istorie, de a orga-

niza datul plecînd de la ceea ce este numit aici o „filozofie", adică un sistem de valori şi o concepţie despre om care permit ca trecutul să fie pus în perspectivă şi să i se confere o semnificaţie.

Pagina 23

1. Raţionamentul este aici de o mare densitate. El articulează două mişcări:

1) Afirmaţia, reluînd achiziţiile precedentei critici a pozitivismului, conform căreia cunoaşterea istorică presupune un moment de *a prioritate* (= o componentă filozofică, spre deosebire de componenta propriu-zis ştiinţifică, adică observaţia): din acest punct de vedere (acela al „drepturilor filozofiei" în cunoaşterea istorică), el n-ar putea avea, aşadar, o istorie a unei activităţi umane (artă, ştiinţă, filozofie) decît pe baza unei judecăţi anterioare oricărei observaţii (*a priori*), punînd realitatea acestei activităţi şi unitatea devenirii sale: vom admite prin urmare că, din acest moment, intervin în munca istoricului, pentru orientarea observaţiei, *cvasi-*„judecăţi sintetice *a priori*" – *a priori* deoarece precedă observaţia şi o fac posibilă, sintetice deoarece reunesc conceptul unei activităţi (de exemplu activitatea artistică) şi desfăşurarea sa în timp („unitatea progresivă a devenirii sale").

2) Dar aici nu este vorba decît de un analog a ceea ce sînt judecăţile sintetice *a priori* în cunoaşterea naturii. Într-adevăr, în acest ultim caz, sinteza *a priori* se efectuează independent de orice raport cu materia sensibilă (ea provine din subiectul transcendental), în timp ce această separare a materiei sensibile de subiect (constituirea unui subiect transcendental pur) este de neconceput în domeniul cunoaşterii istorice: de fapt, subiectul cunoaşterii se străduieşte aici să gîndească o devenire „la care participă". Cf. despre această problemă *Introducere* p. 61, 355: este imposibil să disociem subiectul de obiect, să izolăm un subiect transcendental separat de obiectivitatea căreia, ca „fiinţă istorică", îi aparţine. În domeniul ştiinţelor istorice, judecata sintetică *a priori* (= filozoficul, în cunoaşterea istorică), emanînd dintr-un subiect nedisociabil de obiect, nu poate, aşadar, niciodată, poate doar prin abstragere, să fie separat de realitatea istorică din care a ieşit (el „provine de fapt din real şi îi corespunde"). În consecinţă, a afirma „drepturile filozofiei" în cunoaşterea istorică înseamnă de asemenea a sublinia istoricitatea cunoaşterii, pînă la dimensiunea sa de *a priori*: desigur, cunoaşterea istorică „cere o filozofie", dar „o filozofie care la rîndul ei să se constituie istoriceşte".

Dificultatea la care conduce recunoaşterea acestei dialectici dintre filozofie şi istorie constă atunci în a nu cădea din acest motiv într-un relativism al cunoaşterii istorice, un pericol pe care întreaga *Introducere* va încerca să-l înlăture. Căci dacă nu există ştiinţă istorică fără filozofie şi dacă această dimensiune filozofică a ştiinţei istorice este ea însăşi istorică, oare nu orice cunoaştere este relativă la momentul istoriei în care se enunţă? Aşadar elaborării acestei dialectici dintre filozofie şi istorie trebuie consacrat efortul filozofic cel mai susţinut al *Introducerii*: de aici, în paragrafele următoare, introducerea, programatică şi problematică, a noţiunii complexe de „filozofie istorică". Căci, pentru ca recunoaşterea concomitentă 1) a „drepturilor filozofiei" în cunoaşterea istorică şi 2) a constituirii istorice a oricărei filozofii să nu condamne la relativism, ar trebui ca emergenţa istorică a valorilor plecînd de la care istoricul ordonează faptele să nu interzică totuşi conceperea unor valori care să fie universale. Cf. în această privinţă *Philosophie critique*..., op. cit., p. 134 sq:

— Sensul unei succesiuni de evenimente nu este dat numai de observaţie, ci presupune (contrar iluziei pozitiviste) o construcţie care ordonează faptele în raport cu una sau cu mai multe valori (de exemplu, istoricul filozofiei poate ordona succesiunea filozofiilor în raport cu valoarea „adevăr").

— Dacă totuşi această construcţie trebuie să fie obiectivă, trebuie ca valorile de referinţă să fie universale: „Într-adevăr, sensul rezultă din raportarea la o valoare, deci dacă există valori universale, istoria umană în care le întîlnim va avea o semnificaţie pentru toţi."

— În consecinţă întrebarea: există valori universale în care să putem crede? este cea de care depinde direct *obiectivitatea* cunoaşterii istorice. În acest sens această întrebare este analoagă, pentru critica raţiunii istorice, cu ceea ce este, pentru analiza transcendentală a cunoaşterii naturii, întrebarea lui Kant: sînt posibile judecăţi sintetice *a priori?*

Pagina 24

1. „Filozofia istorică" astfel vizată trebuie să fie, aşa cum se aminteşte în *Mémoires* (*op. cit.*, p. 115), o dublă întrebare asupra istoriei, corespunzătoare celor două ipostaze ale omului „fiinţă care se situează în istorie": ca subiect al „cunoaşterii «istoriei care se face»" (subiect teoretic) – căruia i se aplică esenţialul din *Introducere* – şi ca subiect al acţiunii făcînd istorie prin deciziile sale (subiect practic). La această a doua dimensiune, abordată la sfîrşitul

Secţiunii a IV-a, trimite aici indicaţia conform căreia filozofia istorică ar fi şi o filozofie a politicii. Este important de subliniat că *Introducerea* se înscria astfel într-un vast proiect filozofic global în care filozofia istoriei părea să constituie, dintr-un punct de vedere sistematic, termenul mediator între filozofia teoretică şi filozofia practică. Pentru aceste două laturi, trebuia scos în evidenţă caracterul istoric al activităţilor subiectului (cunoscător şi actor) fără ca din acest motiv să se deschidă calea unui relativism sceptic, teoretic (dispariţia ideii de adevăr) şi practic (dispariţia ideii de valoare).

În ceea ce priveşte latura teoretică a filozofiei istorice, ultimele alineate ale acestor pagini din introducere schiţează ceea ce va fi strategia de evitare a relativismului. „Atitudinea filozofică" este într-adevăr prezentată ca împărţind, cu oricare altă „atitudine vitală", o inserţie în realitatea istorică particulară din care a ieşit şi care face din ea expresia unei existenţe ea însăşi particulară; dar filozoful, prin *reflecţia* pe care este capabil să o desfăşoare asupra acestei inserţii, desprinde „adevărul" din aceste atitudini particulare şi se îndreaptă astfel spre o universalitate la care cel puţin aspiră. În acest sens, începînd cu lansarea proiectului său, „filozofia istorică" pare să se înscrie în cadrul „filozofiilor reflecţiei": va trebui să fim atenţi, citind continuarea lucrării, la modul în care este abordat aici statutul reflecţiei; dificultatea clasică, inerentă acestui tip de abordare, constă într-adevăr în a determina de ce reflecţia, ca atitudine umană, n-ar fi ea însăşi istorică, în care caz ar trebui să-şi reflecteze la rîndul ei istoricitatea, într-o reflecţie a reflecţiei (cf. p. 367: „intensificarea necesară a reflecţiei asupra ei înseşi"). Despre problema unei astfel de filozofii a reflecţiei şi despre riscul unei regresii la infinit (în care s-ar pierde şansele de eliminare a relativismului) cf. G. Fessard, *op. cit.*, p. 116 sq.

Pagina 29

1. Cournot (1801-1877) a consacrat mai multe lucrări problemelor cunoaşterii istorice. Încă din 1834, traducerea sa a lucrării *Traité d'astronomie* de J. Herschel, a adus, în *Addition sur la distribution des orbites cométaires dans l'espace*, tema centrală pe care reflecţia sa o va aplica apoi la istorie: definirea ordinii drept combinare de cauze accidentale (hazard) care tind să se compenseze în legi fixe (necesitate). Dintre lucrările esenţiale în această privinţă, trebuie menţionate *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire* (1861, reed. de Y. Belaval, *Œ. C.* ale lui Cournot, Paris, Vrin, t. III, 1982) şi *Considérations sur*

la marche des idées et des événements dans les temps modernes (1872, reed. de A. Robinet, *Œ. C.*, t. IV, 1973).

Pentru o primă menţiune, foarte scurtă, a „doctrinei evenimentului istoric conceput, după expresia lui Cournot, ca hazard, coincidenţă unică de circumstanţe diverse", cf. R. Aron, „La pensée de M. Léon Brunschvicg, à propos de son dernier ouvrage (*De la connaissance de soi*, 1931)", *Revue de synthèse*, 1932 (t. IV), p. 201. R. Aron a redactat în egală măsură, în *Zeitschrift für Sozialforschung* (VI, 1937, pp. 419–420), un referat al lucrării lui J. de la Harpe, *De l'ordre et du hasard, Le réalisme critique d'A. A. Cournot* (Mémoires de l'Université de Neuchâtel, t. IX, 1936), carte apreciată ca „poate cea mai bună dintre cele care i-au fost consacrate lui Cournot".

Pagina 31

1. În cele trei momente ale definiţiei pe care o dă istoriei, Cournot denunţă astfel două concepţii ale devenirii care ar conduce la eşuarea a ceea ce el numeşte „adevărata natură a istoriei": 1) definirea unilaterală a istoriei ca succesiune a faptelor, care, neţinînd seama de dimensiunea hazardului, ar putea da naştere iluziei *continuiste* a unor legi necesare acestei succesiuni; 2) prezentarea unilaterală a acestei succesiuni ca fortuită, care, neţinînd seama de dimensiunea orientării (sau de sensul acestei orientări), ar putea da naştere iluziei unei *discontinuităţi* radicale. Numai perspectiva unei ordonări probabilitare, în care evenimentele fortuite se ordonează într-o devenire orientată, permite, aşadar, integrarea unei exigenţe de legătură cauzală şi a unei atenţii pentru contingenţă. Despre această denunţare a celor două negaţii (continuistă, discontinuistă) ale istoriei, cf. *Considérations*..., ed. citată, p. 13: „Dacă descoperirile în ştiinţe puteau să se succeadă indiferent, într-o ordine oarecare, ştiinţele ar avea anale fără a avea istorie [...]. În cealaltă ipoteză extremă, în care o descoperire ar trebui în mod necesar să aducă o alta şi aceasta o a treia, urmînd o ordine logic determinată, nu s-ar mai putea vorbi propriu-zis de istorie a ştiinţelor." Negaţia continuistă este criticată de Cournot sub numele de „fiziologie a istoriei" (*ibid.*, p. 19).

2. Probabilismul lui Cournot constituie, într-adevăr, nu atît o metodologie a cunoaşterii istorice cît o viziune despre lume. Cf. *Considérations*..., ed. citată, p. 9 sq., unde Cournot, radicalizînd reflecţia leibniziană asupra probabilului, susţine că „nu avem mai puţin respect faţă de Dumnezeu studiind legile hazardului [...] decît studiind legile astronomiei sau ale fizicii": hazardul, prin legile de

probabilitate care-l guvernează, face într-adevăr parte din realitatea *în sine* a universului aşa cum corespunde el „decretului iniţial" al lui Dumnezeu. În consecinţă, caracterul fortuit al succesiunii istorice dobîndeşte un statut *ontologic* în virtutea căruia un principiu pur şi simplu subiectiv (luarea în calcul a dimensiunii de contingenţă prezentată *pentru noi* de către devenire) devine o teză asupra obiectivităţii (asupra realităţii *în sine*) a acestei deveniri. Aceeaşi ontologizare (reificare) se realizează la Cournot în legătură cu celelalte două principii subiective ale cunoaşterii istorice: succesiunea cauzală se ontologizează în determinism, orientarea devenirii se ontologizează (aşa cum se va vedea la sfîrşitul capitolului) într-o teză asupra scopului istoriei. Reflecţia lui Cournot inaugurează astfel o metafizică, care, ca atare, se expune unor antinomii, de exemplu antinomia, care va fi evocată, a „determinismului" şi a „imprevizibilităţii ontologice".

Pagina 36

1. Metafizicilor teleologice ale istoriei (Vico, Hegel), cu care crede că o rupe (*Considérations...*, ed. citată, p. 19), Cournot le opune ceea ce el numeşte „etiologie istorică" sau „critică", „înţelegînd prin aceasta analiza şi discutarea cauzelor care au concurat la producerea evenimentelor al căror tablou îl oferă istoria" (*ibid.*, p. 10).

2. Cournot are deci, bineînţeles, meritul de a fi subliniat că n-ar putea exista cunoaştere istorică fără efortul de a pune în perspectivă succesiunea evenimentelor particulare prin referire la exigenţa unei „orientări a mişcării istorice" (fără de care istoria s-ar reduce la simple „anale"). Dar el a crezut de altfel că poate să desemneze *conţinutul* scopului istoriei şi, prin urmare, să cunoască „sistemul total" al devenirii: cf. de exemplu *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales*, § 330 sq., în care scopul final este situat în apariţia unei societăţi definite printr-un sistem instituţional la fel de coerent ca legile naturii. Ca urmare, situîndu-se iluzoriu din punctul de vedere al istoriei săvîrşite sau al totalităţii (cum poate fi efectiv cazul în „istoriile naturale", de care a ştiut totuşi să deosebească istoria umană), lui Cournot nu poate decît să-i scape principala problemă pusă de cunoaşterea istorică: cînd totuşi istoricul, cufundat el însuşi în istorie, n-ar putea nicicînd să depăşească devenirea şi deci să-i cunoască „sistemul total", cum se poate achita el de efortul, totuşi constitutiv al muncii sale, de a înscrie diversitatea evenimentelor într-o ordine totală, cel puţin ca intenţie, singura care îi poate da sensul?

Pagina 37

1. Despre Lamarck (1744–1829) şi Darwin (1809–1882), cf. „La pensée de M. Léon Brunschvicg...", *op. cit.*, pp. 198–200.

Pagina 38

1. Ideea unei transformări a speciilor, care era la baza teoriilor lui Lamarck, nu este de fapt definitiv zdruncinată decît către 1900, o dată cu apariţia teoriei evoluţiei prin *mutaţii*. Încă din 1894, W. Bateson (*Materials for the Study of Variation, Treated with Special Regard to Discontinuity in the Origin of the Species*, Londra) insistase asupra existenţei unor variaţii genetice discontinue la animale şi văzuse în ele o sursă posibilă a formării de specii noi (*op. cit.*, p. 568: „Discontinuitatea speciilor rezultă din discontinuitatea variaţiilor"). H. De Vries (*Die Mutationstheorie*, Leipzig, 1901–1903, 2 vol.) a numit „mutaţii" aceste variaţii bruşte şi le-a recunoscut un rol esenţial în evoluţia şi în studiul eredităţii; el le deosebeşte de „fluctuaţii", simple variaţii individuale nonereditare şi care nu pun în discuţie continuitatea evoluţiei.

2. Teoria lamarckiană asupra eredităţii caracterelor dobîndite se enunţa sub forma unei legi: tot ce de la natură indivizii au dobîndit sau au pierdut prin obişnuinţă, sub imperiul unor nevoi noi născute din variaţii în mediul de viaţă, se transmite din generaţie în generaţie noilor indivizi, numai dacă schimbările dobîndite sînt comune celor două sexe (*Philosophie zoologique*, Paris, 1809, I, p. 235). Această concepţie despre ereditate a fost readusă în discuţie de A. Weismann (cf., în trad. franc., ale sale *Essais sur l'hérédité et la sélection naturelle*, Paris, 1892): în faţa amplorii anumitor variaţii bruşte, trebuia să se renunţe la explicarea acestora prin transmiterea unei variaţii somatice adaptative şi la punerea în legătură cu o modificare în nucleele celulelor germinale. Aceste lucrări ale lui Weismann, perimate în detaliu, au furnizat totuşi principiul plecînd de la care legile mendeliene ale eredităţii, a căror descoperire data din 1865, au putut încă de atunci să fie exploatate de genetica în curs de constituire (în special de T. H. Morgan) pentru a da lovitura de graţie concepţiilor lui Lamarck.

Pagina 39

1. Zoologul M. Caullery (1868–1958) a fost, începînd din 1909, profesor la Facultatea de Ştiinţe din Paris, unde, ca titular al catedrei de evoluţie a nevertebratelor, a format mai multe generaţii de studenţi. În afară de lucrarea *Problème de l'évolution* (Paris, 1931) — din care R. Aron reia aici multe puncte de vedere istorice

asupra etapelor biologiei, mai ales în legătură cu relaţia complexă a lui Darwin cu Lamarck —, el a scris numeroase studii ştiinţifice şi diferite lucrări de sinteză (de exemplu *Génétique et hérédité*, Paris, P.U.F., 1943).

Pagina 41

1. Afirmînd în principiu că, la o fiinţă vie, anumite caracteristici se determină reciproc în timp ce altele se exclud în mod necesar, Cuvier (1769–1832) redusese regnul animal la patru tipuri de organizare ireductibile: radiatele, moluştele, artropodele şi vertebratele. Asupra repunerii în discuţie a acestei clasificări ca urmare a progreselor embriogeniei, cf. Caullery, *Problème de l'évolution, op. cit.*, p. 108 sq.; despre ipoteza unei unităţi a descendenţei întregului regn animal (Meckel, Serres, Müller, Heckel), p. 112 sq.

Pagina 42

1. Filozof şi matematician, Éd. Le Roy (1870–1954), profesor de matematică la licee pariziene, a fost chemat în 1914 să-l suplinească pe Bergson la Collège de France, unde a devenit în 1921 titularul catedrei de filozofie. Gîndirea sa, care încearcă o sinteză între filozofie, ştiinţă şi religie, este profund înrudită cu a lui Bergson, căruia i-a consacrat de altfel o lucrare (*Une philosophie nouvelle, Henri Bergson*, 1912).

Pagina 43

1. În faţa unei eliminări totale a finalităţii de către geneticienii mutaţionişti — eliminare ce interzicea să fie făcute inteligibile „formele complexe" —, întoarcerea la punctul de vedere finalist (împotriva tezei „selecţiei oarbe") corespunde la Bergson cu ceea ce Kant numea „realismul scopurilor" (perspectiva conform căreia finalitatea este reală), mai exact cu „hilozoismul" (*Critica facultăţii de judecare* § 73): în *L'Évolution créatrice*, Bergson (1859–1941) atribuie într-adevăr vieţii capacitatea de a crea la infinit forme noi. Cf. în această privinţă Éd. Le Roy, *L'Exigence idéaliste et le fait de l'évolution*, care critică teoriile mecaniciste ale evoluţiei (cap. XII) şi susţine, bazîndu-se pe *L'Évolution créatrice*, un neofinalism (cap. XIV–XV).

Pagina 44

1. Această reluare a celebrei formule a lui Spinoza îndreptată împotriva teoriilor providenţialiste despre finalitate (*Etica*, Apendice

la Partea I) nu implică evident nici o raliere la condamnarea oricărui finalism. Dezvoltarea care se încheie a arătat doar că două puncte de vedere se opun în privința istoriei speciilor (cel pentru care finalitatea nu este reală, sau idealism al scopurilor, și cel pentru care ea este reală, sau realism al scopurilor), și că unul, interzicîndu-și orice folosire a ideii de finalitate, este incapabil de a face inteligibile „formele complexe" în timp ce celălalt, gîndind finalitatea ca înscrisă realmente în structura vieții (utilizînd dogmatic noțiunea de finalitate), se condamnă să depășească știința către metafizică: între aceste două obstacole, nu este neapărat vorba să „alegi". Totuși, dacă „era necesar în special să arătăm în istorie *azilul ignoranței noastre*" — adică să condamnăm recursul la istorie „pentru a explica pozitiv finalitățile" —, era în măsura în care o asemenea folosire dogmatică a finalității n-ar putea de fapt decît să suscite criticile pozitiviștilor și să-i întărească în convingerile lor. Această critică a finalismului dogmatic este prealabilul necesar unei reluări *metodice* a noțiunii de finalitate.

Pagina 45

a. 1938: aceste diverse procedee.

Pagina 48

1. F. von Gott-Ottlilienfeld (1868–1952) a profesat economia începînd cu 1926 la Universitatea din Berlin. Despre *Wirtschaft als Leben*, lucrare care a avut o foarte largă difuzare, cf. J. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, New York, Oxford University Press, 1954, trad. sub conducerea lui J.-Cl. Casanova, *Historie de l'analyse économique*, Paris, Gallimard, 1983, t. III, pp. 148–502; 522, 527.

Pagina 49

1. *Histoire et dialectique de la violence,* Paris, Gallimard, col. «Les Essais», 1973, p. 203, revine asupra formulei: „Istoria Egiptului este istoria egiptologiei", și sugerează că a fost folosită de L. Brunschvicg.

Pagina 55

1. Istoricitatea istoriei va fi, așadar, prezervată cînd exigența de unitate nu va aboli luarea în calcul a discontinuității sau a pluralității. Căci dacă unitatea este negată, schimbările nu formează un tot și natura a cărei istorie încercăm să o reconstituim apare atomizată și nu mai prezintă decît „legi de constanță" care unesc descriptiv fenomene și le înregistrează succesiunea fără să o explice. Dacă dimpotrivă pluralitatea este negată, istoria nu poate avea drept conținut

decît unitatea aceluiaşi şi nu poate fi supusă unui principiu de repetare (eterna întoarcere, cicluri). Două negări ale istoriei par, aşadar, din nou posibile: în primul caz, nu există *o* istorie, iar, în al doilea, nu există o *istorie* (succesiunea nu este decît o aparenţă). Capitolul al patrulea din această Secţiune I se va strădui în consecinţă să realizeze sinteza dintre unitate şi diversitate, dintre continuu şi discontinuu, căutînd să integreze ceea ce, tradiţional, filozofiile istoriei au accentuat în mod unilateral, fie prin cercetarea unităţii istoriei ca totalitate, fie prin evidenţierea diversităţii ireductibile a evenimentelor. Cf. despre această problemă *Dimensions...*, *op. cit.*, p. 358: „Reflecţia critică [...] revelează caracterul iluzoriu al alternativei dintre particular şi total." Va trebui, aşadar, citind *Introducerea*, să observăm cum nişte teze metafizic antinomice despre istorie devin metodic complementare şi cum această complementaritate metodică este în centrul practicilor cunoaşterii istorice. Despre această antinomie a metafizicilor istoriei, cf. de asemenea *Dimensions...*, *op. cit.*, p. 34, unde ele sînt identificate ca exprimîndu-se cel mai bine, pe de o parte, într-un marxism care se reclama de la Hegel, şi pe de alta, în gîndirea lui Spengler.

Pagina 56

1. Recunoaştem una dintre cele mai celebre anecdote care i-au adus baronului von Münchhausen (1720–1797) reputaţia de povestitor de aventuri.

Pagina 57

1. R. Ruyer, născut în 1902. A publicat teza sa, *Esquisse d'une philosophie de la structure* (Paris, Alcan, 1930), teza sa complementară, consacrată lucrării *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot* (Paris, Alcan, 1930) şi *La Connaissance et le corps*) Paris, Alcan, 1937).

Pagina 58

1. Toată această dezvoltare este îndreptată împotriva iluziei realiste conform căreia istoricul lucrează cu „fapte brute" şi ar avea în vedere doar „reproducerea" lor (cf. *Dimensions...*, *op. cit.*, p. 16). Despre construcţia faptului istoric, cf. *ibid.*, p. 100; „Unité et la pluralité des civilisations", în *L'Histoire et ses interpretations, Entretiens autour de Toynbee*, sub conducerea lui R. Aron, Paris, Mouton, 1960, p. 40. În acest pasaj se face distincţie între două tipuri de construcţie, o construcţie corespunzînd, parţial, evenimentului natural, alta, parţial, evenimentului uman: evenimentul natural este construit

de inserţia în interiorul unei serii de determinări (în interiorul unui determinism) plecînd de la care el *se explică*; evenimentul uman, pentru a fi construit în ceea ce face singularitatea sa, trebuie să fie interpretat pe baza inserţiei sale într-o combinaţie intenţională de mijloace şi de scopuri — combinaţie numai în interiorul căreia el poate fi *înţeles*. Altfel spus, în măsura în care omul este nu numai spirit, ci şi corp, umanul ascunde în el din naturalul care, ca atare, ţine de explicarea prin integrare într-o serie cauzală; exemplul nebunului corespunde cazului limită al unui comportament uman reificat care, nemaifiind inteligibil (comprehensibil) plecînd de la un proiect, nu poate decît să fie explicat prin referirea la un determinism în care se înscrie. Din aceste două direcţii ale construirii faptului istoric (ca fiind natural, ca fiind propriu-zis uman), rezultă cerinţa de a combina demersul explicativ şi demersul comprehensiv (mecanism şi finalitate).

Pagina 60

1. Cf. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 1.I: *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg, Meiner, 1955, p. 5; trad. de K. Papaioannou, *La Raison dans l'histoire*, Paris, 10/18, 1965, p. 25: „Adevărata istorie obiectivă a unui popor începe atunci cînd devine şi o istorie scrisă."

Pagina 61

1. În *Philosophie critique de l'histoire*, analiza teoriilor germane ale raţiunii istorice ajunge într-adevăr (pp. 292–295) la constatarea imposibilităţii întemeierii „adevărului supraistoric al ştiinţei trecutului", în măsura în care „Critica confirmă caracterul istoric al omului care gîndeşte lumea şi se gîndeşte pe sine". În consecinţă, întrebării „cum istoricul, care aparţine devenirii pe care o relatează, reuşeşte [...] să scrie o istorie care să poată fi adevărată pentru toţi" („în ce condiţii ştiinţa istorică este universal valabilă?"), trebuie să-i substituim „singurul enunţ legitim al temei critice", şi anume acela al lui M. Weber: „Care părţi ale ştiinţei istorice sînt universal valabile?" — sau: „Care rezultate sînt independente de perspectiva particulară pe care o guvernează epoca şi filozofia istoricului?" În acest sens „critica raţiunii istorice determină limitele şi nu fundamentele obiectivităţii istorice". Este ceea ce se realiza în lucrarea *Philosophie critique,* care în această privinţă constituie o introducere la *Introducere*: „Cartea de faţă nu este, aşadar, decît o introducere. În ordinea dogmatică ea conduce la o altă carte care ar relua ideea lui Weber: limitele obiectivităţii istorice" (p. 294).

2. Despre H. Rickert (1865–1936), discipol al lui Windelband, profesor la Heidelberg şi autor al unei lucrări consacrate direct filozofiei istoriei (*Die Probleme der Geschichtsphilosophie,* 1904), cf. *Philosophie critique, op. cit.*, cap. II; *Mémoires, op. cit.*, p. 111, 114, 129.

Despre M. Weber (1864–1920), cf. mai ales *La Sociologie allemande contemporaine*, Paris, Alcan, 1935, cap. III; *Philosophie critique, op. cit.*, cap. IV; introducere la volumul *Le Savant el le politique*, Paris, Plon, 10/18, 1959; *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, pp. 497–583; *De la condition historique du sociologue*, Paris, Gallimard, 1970, p. 23, 28, 53; *Le Spectateur engagé*, Paris, Julliard, 1981, mai ales p. 38, 302; *Mémoires,* p. 70 sq., 126, 457, 749.

3. Despre A.-D. Xenopol, istoric român (1847–1920), autor al mai multor lucrări de istorie traduse în franţuzeşte (*Les Principes fondamentaux de l'histoire*, Paris, 1899, reed. în 1908 sub titlul *La Théorie de l'histoire* şi *L'Histoire est-elle une science*?, Paris, 1908), cf. *Philosophie critique, op. cit.*, pp. 149, 307, în care concepţiile lui Xenopol sînt corelate cu tezele lui Cournot.

4. G. Simmel (1858–1918) a publicat în 1892 *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, trad. în 1984 de P. Boudon, *Les Problèmes de la philosophie de l'histoire,* Paris, P.U.F. A se vedea *Philosophie critique...*, *op. cit.*, cap. III; *La Sociologie allemande contemporaine, op. cit.*, pp. 5–10, 24; *Mémoires, op. cit.*, pp. 108, 110–111, 129.

Pagina 66

1. Formula lui Dilthey se găseşte în *Die Geistige Welt*, *G.S.*, *op. cit.*, V, p. 144 (trad. de M Rémy, *Le Monde de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, 1947, p. 150): „Natura o explicăm, iar psihicul îl înţelegem."

Pentru Dilthey, independenţa ştiinţelor spiritului faţă de ştiinţele naturii este garantată de structura specifică a obiectului pe care îl studiază. În timp ce totalitatea vizată de ştiinţele naturii se construieşte progresiv plecînd de la elemente, obiectul ştiinţelor umane se prezintă imediat ca o totalitate. Ansamblul psihic, datul primar al observaţiei, este furnizat anterior elementelor, a căror înţelegere o presupune deja pe aceea a întregului: „Tocmai faptul că trăim cu sentimentul că formăm un tot coerent ne permite să înţelegem o afirmaţie, un gest sau un act particular. Orice gîndire psihologică îşi păstrează această trăsătură fundamentală că perceperea întregului o

permite şi o determină pe aceea a detaliului" (*ibid.*, p. 172, trad. franc., p. 178).

Referitor la această distincţie între ştiinţele naturii şi ştiinţele morale, cf. *Die Geistige Welt*, p. 237 sq.; trad. franc., p. 242 sq.

2. Cf. *Philosophie critique..., op. cit.*, p. 244 sq., despre *Allgemeine psychopathologie* de Jaspers (1913; trad. de A. Kastler şi J. Mendousse, *Psychopathologie générale*, Paris, 1923); a se vedea şi *Les Étapes de la pensée sociologique, op. cit.*, p. 505, şi „Comment l'historien écrit l'épistémologie" (în legătură cu P. Veyne), *Annales*, nov.-dec. 1971, reluat în *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, col. „Tel", 1981, p. 499.

Jaspers diferenţiază explicaţia de comprehensivitate încă din § 3 al Introducerii sale la lucrarea *Psychopathologie générale*; cf. de asemenea cap. IV, „Remarques méthodologiques préliminaires".

3. Despre psihanaliză ca observare comprehensivă a conduitelor prin corelarea sensului lor cu o intenţie sau un proiect inconştiente, a se vedea mai ales la Freud, *Cinq leçons sur la psychanalyse*, 1904, *G. Werke*, Londres, Imago Publishing Co., Ltd. 1943, t. VIII, p. 52, trad. franc., Paris, Payot, 1966, p. 58: „Vedem că oamenii se îmbolnăvesc atunci cînd, ca urmare a unor obstacole exterioare sau a unei adaptări insuficiente, satisfacerea nevoilor lor erotice le este refuzată. Vedem atunci că ei se refugiază în boală, pentru a putea, datorită ei, să obţină plăcerile pe care viaţa li le refuză."

4. Elev al lui Dilthey, profesor la Berlin începînd cu 1920, E. Spranger (1882–1963), filozof şi în acelaşi timp psiholog, desprinde, în *Lebensformen, geistes wissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit* (Halle, Niemeyer, 1913), tipurile de atitudine adoptate de indivizi în activităţile lor economice, politice, artistice sau religioase.

5. Această concepţie asupra comprehensiunii a fost formulată de Dilthey mai ales în eseul din 1900 intitulat *Die Entstehung der Hermeneutik*, în *Die Geistige Welt, T., G.S.*, V, p. 318 (trad. de M. Rémy, *Origines et développement de l'herméneutique*, în *Le Monde de l'esprit, T,* p. 320): „Numim comprehensiune procesul prin care cunoaştem ceva despre psihic cu ajutorul unor semne sensibile care sînt manifestări ale acestuia.

Despre ultima teorie diltheyană asupra comprehensiunii, cf. *Philosophie critique..., op. cit.*, p. 79 sq.; despre diferitele accepţii ale termenului la Dilthey, *ibid.*, nota H, p. 304.

Pagina 67

1. Cf. despre această problemă *Philosophie critique...*, *op. cit.*, nota H, pp. 304–306.

a. 1938–1978: concept supraordonat.

Pagina 69

1. Prezentarea istoriei, în parte, ca „resurecție" a trecutului îl evocă deschis pe Michelet care definea știința istorică drept „resurecție a vieții integrale" *(Œ.C.*, ed. Viallaneix, Paris, Flammarion, 1974, t. IV: Prefață la *Histoire de France*, p. 12).

Pagina 72

1. Reluarea husserliană a lui γνώθι σεαυτὸν socratic și a lui *in te redi* augustinian furnizează concluzia lucrării *Méditations cartésiennes*, reprezentînd conferințele ținute în germană la Sorbona în februarie 1929 și publicate întîi în traducere franceză în 1931 (trad. de G. Pfeiffer și E. Lévinas, Bibl. de la Société française de philosophie, Paris, Colin). Vom găsi fragmentul amintit în ed. Vrin, 1947, p. 134, și în *Husserliana, E. Husserl Ges. Werke*, M. Nijhoff, Haga, 1950, I, p. 183.

Pagina 73

1. Despre noțiunea bergsoniană de „amintire pură", cf. *Matière et mémoire*, Paris, P.U.F., 1968 (ed. a 92-a), mai ales p. 79, 147 sq.

Pagina 74

1. Independent de funcția sa în prezenta argumentare (aceea de a arăta că resurecția integrală a trecutului așa cum a fost el în sine este imposibilă și că orice cunoaștere retrospectivă este, așadar, o reconstrucție), acest paragraf dă indicații precise și prețioase asupra motivațiilor teoretice inițiale ale muncii întreprinse: este într-adevăr o confruntare cu marxismul care pare astfel să fi furnizat acestei reflecții despre istorie, încă de la apariția sa, adevăratul său orizont. Această informație despre geneza intelectuală a *Introducerii* pare să fi fost confirmată încă de la susținerea tezei: „În punctul de plecare al lucrării mele, spune R. Aron, se află o reflecție despre filozofia marxistă a istoriei, care se reclamă de la Hegel" (G. Fessard, *op, cit.*, p 37). Cf., în același sens, *Le Spectateur engagé*, *op. cit.*, p. 51: „Cînd mi-am ales itinerariul intelectual, cînd m-am hotărît să fiu în același timp un spectator și un actor al istoriei, am început să-l

studiez pe Marx şi în particular *Capitalul* [...]. În acest sens mi-am definit ideile, la început, în raport cu marxismul."

Pagina 75

1. O recenzie a lucrării lui E. Schütz (1899–1949), filozof şi sociolog vienez, adversar al neopozitiviştilor şi prieten personal al lui R. Aron, a fost publicat de R. Aron în *Annales sociologiques*, Paris, Alcan, 1934, serie A, fasc. 1, pp. 113–116, în care este subliniat că, pentru Schütz, 1) „înţelegerea intelectuală nu se defineşte niciodată ca o coincidenţă plăcută cu o experienţă trăită, ci întotdeauna ca un act propriu-zis intelectual", 2) orice înţelegere intelectuală este, aşadar, relativă, şi că în fapt 3) „nu înţelegem toate fiinţele despre care nu avem experienţa directă decît prin intermediul unor tipuri ideale: tipul ideal este instrumentul indispensabil tuturor ştiinţelor sociale precum şi istoriei". A. Schütz a emigrat în Statele Unite, unde lucrarea sa a fost tradusă în englezeşte (*The Phenomenology of the Social World*, Northwestern University Press, 1967).

Pagina 77

1. A. Gide a publicat *Si le grain ne meurt* în 1920, fără a se menţiona editorul (de fapt, a apărut la Bruges, Imprimerie Sainte-Catherine), iar în 1925–1926 la Gallimard.

2. Din analiza care tocmai a fost consacrată cunoaşterii prin sine a propriului trecut, R. Aron decelează aici însemnătatea pentru cunoaşterea istoriei printr-un subiect istoric: problemele puse de cunoaşterea de sine le conţin deja în ele pe acelea ale cunoaşterii istorice. Astfel se pune problema validităţii posibile a unei cunoaşteri referitoare la o intenţie: regăsim deci riscul relativismului, risc cu atît mai grav cu cît soluţia cea mai simplă a acestei dificultăţi nu poate într-adevăr decît să fie exclusă. Deoarece am putea fi tentaţi să susţinem că, fiind legată de o intenţie, cunoaşterea trecutului poate aspira la o validitate universală, numai dacă epuizează trecutul, dacă îl face integral inteligibil – impunîndu-şi astfel conţinutul ca fiind indiscutabil: or, tocmai am arătat că există limite insurmontabile în ceea ce priveşte o asemenea reconstituire. Problema relativismului va trebui, prin urmare, să fie reluată în continuarea lucrării.

Pagina 78

1. O problemă constitutivă a ştiinţelor umaniste este, aşadar, şi în acest caz, perceptibilă încă de la cunoaşterea de sine: umanul nu s-ar alătura umanului decît la capătul unui proces de obiectivare în

care s-ar pierde ca specific uman, adică ca subiect. Mobilizarea reflecţiei, spărgînd unitatea duratei interioare trăite într-un subiect şi un obiect al cunoaşterii, subliniază astfel, de-a lungul distanţei care separă gîndirea de experienţa trăită, imposibilitatea unei coincidenţe cu integralitatea a ceea ce încercăm să înţelegem.

Pagina 81

1. În referatul său la *Histoire de mes pensées* (Paris, Gallimard, 1936), R. Aron prezintă astfel poziţia lui Alain: „În psihologie, el ignoră, şi vrea să ignore, teoriile care ne-au îmbogăţit cunoaşterea asupra omului: psihologia maimuţei, repetă el mereu, în legătură cu freudismul" (*Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 1937, pp. 223–224). Cf. şi *Mémoires, op. cit.*, p. 44. Fragmentul incriminat din Alain, în *Histoire de mes pensées*, p. 265, evocă psihanaliza ca o „filozofie a maimuţei".

2. Reformularea eliptică a soluţiei aduse de Kant, în *Critica raţiunii pure*, celei de-a treia antinomii: este „totodată" adevărat să spunem despre om, ca fenomen al lumii sensibile, că este supus legii de înlănţuire a cauzelor şi a efectelor, şi să susţinem totuşi că, asemeni noumenului, el este liber şi face alegerea caracterului său inteligibil. Doctrina psihologului, care-l supune pe om unui determinism al mobilurilor şi aceea a filozofului, care „respinge fatalitatea caracterului" şi îl gîndeşte în termeni de alegere, trebuie, aşadar, integrate şi, de aceea, transformate în două puncte de vedere la fel de legitime asupra celor două dimensiuni constitutive ale umanului.

De aici toată problema cunoaşterii istorice ca cunoaştere a desfăşurării umanului în timp: acolo unde, fiecăreia dintre cele două teorii, considerate unilateral, i-ar corespunde, într-un caz, afirmarea unui determinism integral, în celălalt, întemeierea integrală a istoriei pe libertatea umană, poziţia adoptată necesită să lase loc celor două puncte de vedere şi, prin urmare, să recunoască o parte de determinism lăsînd să subziste o limită de libertate — libertate evident noumenală, dar care, ca atare, „nu s-ar putea simţi decît în acţiune", ca să spunem aşa s-ar fenomenaliza: dintre fenomene, faptele care nu vor putea fi gîndite decît ca acţiuni vor trebui să fie interpretate nu în termeni de determinism (asemenea efectelor nonvoluntare ale cauzelor antecedente), ci ca urmele unei decizii, adică ale unei libertăţi (asemenea efectelor sensurilor). Problema este atunci de a şti în care cazuri (şi conform căror criterii) faptele vor trebui să fie *înţelese* ca urme ale unei cauzalităţi intenţionale (libertate), şi nu doar să fie *explicate* ca fiind consecinţele mecanice ale cauzelor antecedente.

Deşi implicită, referirea la criticism care este subiacentă în această reflecţie asupra locului libertăţii în istorie, poate fi confirmată plecînd de la o indicaţie din *Mémoires* (*op. cit.*, p. 36) în care autorul evocă etapele formării sale intelectuale: „Lucrarea mea de licenţă avea ca subiect *atemporalul în filozofia lui Kant*, subiect care conţinea în acelaşi timp alegerea caracterului inteligibil şi conversiunea, în fiecare moment posibilă, care lasă persoanei libertatea de a-şi răscumpăra sau mai bine de a transfigura dintr-o dată existenţa anterioară trăită." Despre necesitatea de a alcătui cele două puncte de vedere ale determinismului şi libertăţii, aşadar, de a gîndi istoria totodată în registrul previzibilităţii posibile şi în acela al unei libertăţi orice s-ar întîmpla menţinute, cf. şi *Le Spectateur engagé*, *op. cit.*, p. 57, 315, *Dimensions...*, *op. cit.*, pp. 89–90, sau şi *Introduction...*, p. 411: omul este fiinţa „care se supune istoriei şi vrea să o aleagă".

Pagina 83

1. Momentul lucrării *Méditations cartésiennes* de Husserl care este evocat aici corespunde celei de a „Cincea Meditaţii" („Déterminations du domaine transcendental comme intersubjectivité monadologique"), ed. citată, p. 74 sq. (*Husserliana*, I, p. 121 sq.)

2. Cf. G. Simmel, *Soziologie, Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig, Duncker und Humblot, 1908, cap. I, pp. 27–44: „*Excursus* despre problema: cum este posibilă societatea?"

Pagina 87

1. Despre refuzul de a concepe comprehensiunea celuilalt ca participare afectivă, vezi *Mémoires, op. cit.*, p. 119: „Teoria pe care o expuneam la început se situa la extrema concepţiei considerate iraţionaliste despre comprehensiune, şi anume participarea afectivă a unei conştiinţe la conştiinţa celuilalt. Desemnam comprehensiunea ca fiind cunoaşterea unei semnificaţii care, imanentă realului, a fost sau nu ar fi putut să fie gîndită de cei care au trăit-o sau realizat-o." Participarea afectivă n-ar putea într-adevăr să dea naştere unei veritabile cunoaşteri a ceea ce a trăit celălalt, deoarece ar consta, inevitabil, în proiectarea în celălalt a propriei noastre stări de conştiinţă — aşa cum sublinia deja *Philosophie critique...*, *op. cit.*, p. 185: „Dacă nu îi cunoaştem pe ceilalţi decît prin analogie cu noi înşine, dacă proiectăm în afară propriile noastre stări, este adevărat că a-i înţelege pe ceilalţi înseamnă a ne regăsi în ei. Comprehensiunea, în acest caz, nu va ajunge la celălalt ca atare, ci ca o transfigurare a noastră [...] Dacă a înţelege înseamnă a trăi sau a retrăi, nu ne în-

ţelegem decît pe noi înşine." În consecinţă, pentru a fi comprehensiunea celuilalt, comprehensiunea va trebui să se definească, nu ca reproducere psihică, ci ca sesizare a unei semnificaţii.

2. Acest punct de vedere a fost apărat de G. Le Bon în lucrarea sa *Psychologie des foules* (1895), în care înţelege să evidenţieze „legea unităţii mentale a maselor" (Ed. Quadrige/P.U.F., 1981, p. 9). „Contagiunea mecanică sau vitală" evocată aici constituie într-adevăr pentru Le Bon specificul unei mase „psihologice": „Dispariţia personalităţii, predominanţa personalităţii inconştiente, orientarea pe cale de sugestie şi de contagiune a sentimentelor şi a ideilor în acelaşi sens, tendinţa de a transforma imediat în act ideile sugerate, iată principalele caracteristici ale individului în mulţime" (p. 14). Acest punct de vedere nu este, evident, menţionat de *Introducere*, în analiza dificultăţilor legate de comprehensiunea celuilalt, decît pentru a scoate la iveală în primul rînd ceea ce această comprehensiune nu este, şi anume o „fuziune de conştiinţe".

Pagina 89

1. Exemplul cu tăietorul de lemne este preluat de la M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1922, reed. din 1956 (ed. a 4-a), p. 4 (trad. coordonată de E. de Dampierre, *Économie et société*, I, Paris, Plon, 1971, p. 8).

Pagina 91

1. Această argumentare aprofundează noţiunea de comprehensiune: luată iniţial ca înţelegere a sensului unui fapt singular (comprehensiunea unei conduite ar însemna regăsirea motivelor şi a mobilurilor care prezidau intenţia), ea este acum interpretată ca înţelegere a totalităţii semnificante în care se înscrie. Problema comprehensiunii apare din acel moment ca situată în accesul la o asemenea totalitate. Cf. în această privinţă *Dimensions..., op. cit.*, p. 92, exemplul unui istoric încercînd să înţeleagă o bătălie: „La toate nivelurile — cel al luptătorului individual ca şi la cel al strategului — el va descoperi un ansamblu inteligibil în raport cu un proiect al unui om (sau al mai multora)." Această comprehensiune ar fi totuşi incompletă dacă istoricul n-ar situa bătălia, în această împrejurare cea de la Waterloo, „într-un ansamblu mai vast": „Cum să înţelegem organizarea armatei franceze, conducerea bătăliei, fără a ne întoarce la anii precedenţi, la formarea armatelor revoluţionare, la transformarea, apoi la uzura armatei imperiale?" Această necesitate de a integra evenimentul „într-o totalitate mai vastă" (*Introduction...*,

p. 186) n-ar putea avea ca urmare vreo limită care s-ar impune clar *a priori*, orice lărgire a contextului considerat părînd să amelioreze înţelegerea sensului: de aici va fi posibil de estimat („Les trois modes de l'intelligibilité historique", în *Méthodologie de l'histoire et des sciences humaines*, Miscelanee în onoarea lui Fernand Braudel, Toulouse, Privat, 1979; reluat în reed. *Introducerii*, Paris, Gallimard, «Tel», 1981, p. 442) că „în materie de istorie problema inteligibilităţii se referă înainte de toate la ansamblurile pe care vrem să le facem inteligibile, de la o existenţă individuală pînă la o bătălie, o civilizaţie şi totodată o istorie întreagă". Dacă, prin urmare, comprehensiunea unei totalităţi trebuie să hotărască comprehensiunea unei singularităţi, trebuie totuşi ca istoricul să reuşească să nu piardă din vedere, pe parcursul lărgirii sferei comprehensiunii, singularitatea evenimentului pe care încearcă să o facă inteligibilă: „Interpretarea evenimentului nu este valabilă decît în măsura în care ea îi înţelege totodată originalitatea şi locul într-un ansamblu, sistem sau devenire" (*Mémoires, op. cit.*, p. 126). Încă o dată, necesara complementaritate a celor două ţinte (singularitate, totalitate) apare ca fiind condiţia însăşi a reuşitei proiectului.

Pagina 93

1. Ne aflăm aici cel mai aproape de riscul unei disoluţii relativiste a înseşi ideii de adevăr. Căci, 1) ar trebui, pentru a ajunge la o comprehensiune totală, să avem despre secvenţa de interpretat punctul de vedere al lui Dumnezeu, singurul care permite unificarea diversităţii motivelor şi a mobilurilor într-un sistem în care fiece act ar căpăta sens: dat fiind că nimeni n-ar putea „sonda inimile şi rinichii", „noţiunea acestui adevăr absolut" este încă de pe acum exclusă. Pe deasupra, 2) reconstrucţia diversităţii trebuie, pentru a organiza faptele, „să aleagă un principiu de unitate" prin referire la care se vor efectua selecţia, punerea în perspectivă etc. Or, alegerea acestui principiu, care angajează adeziunea la nişte valori, „n-ar putea fi valabilă pentru toţi". Aşadar nici adevăr absolut, nici, în acest punct al analizei, adevăr universal: cunoaşterea celuilalt, a cărui cunoaştere istorică nu este decît un caz particular, pare atunci menită conflictului dintre interpretări („conflictul dintre perspective") care, dacă ar fi insurmontabil, ar conduce la un relativism sceptic. Soluţia dificultăţii este în fapt legată, observăm deja, de posibilitatea de a desemna valori (orientînd selecţia şi organizarea faptelor) în jurul cărora ar fi de luat în considerare un consens („dialogul dintre eu şi ceilalţi") astfel încît, cu toate că aceste valori nu ar fi *de fapt* împărtăşite de toţi,

adoptarea lor ar putea cel puţin *de drept* să fie considerată posibilă de către fiecare: „Pentru ca istoria să fie obiectivă, trebuie să credem în existenţa unor valori universale" (*Philosophie critique..., op. cit.*, p. 134). Rămîne bineînţeles de văzut cum se elaborează statutul şi conţinutul acestor valori. Dar este de pe acum clar că numai dacă această elaborare este posibilă, paralel cu eliminarea relativismului sceptic, se va putea reintroduce idealul unei cunoaşteri istorice făcînd din adevăr scopul său, chiar dacă este vorba de un „scop situat la infinit", adică de o Idee regulatoare în sensul kantian al noţiunii.

Pagina 94

1. Aderarea la cea de-a doua teorie diltheyană a comprehensiunii (cf. nota noastră 5 de la pagina 66) este însoţită foarte logic, deoarece coincidenţa prin simpatie este imposibilă, de reluarea problematicii, centrală la acest al doilea Dilthey, a „obiectivării spiritului": cf. *Philosophie critique..., op. cit.*, p. 71 sq. A înţelege înseamnă, literalmente, „a da viaţă urmelor spirituale" fie că sînt „expresiile" sau „exteriorizările" libertăţii în lumea sensibilă.

Pagina 95

1. Concepţia sociologiei elaborată de L. von Wiese (1876–1970) este evocată în cele două «Notes» din *Annales sociologiques*, 1934, série A, fasc. 1, pp.151 sq, pp. 239–243, în care R. Aron analizează lucrarea *System der allgemeinen Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen* (1933, ed. a 2-a revăzută, München, Duncker und Humblot). Cf. şi *La Sociologie allemande contemporaine, op. cit.*, pp. 11–20, în care autorul evidenţiază conceptele fundamentale ale sociologiei lui von Wiese (proces social, distanţă, spaţiu social, formaţiune socială) şi precizează că această „concepţie a sociologiei relaţionale se bazează înainte de toate pe o anumită filozofie a socialului, pe relaţia dintre esenţa societăţii şi relaţiile interindividuale".

Concepţia weberiană despre sociologie, analizată în *La Sociologie allemande contemporaine* şi ulterior în *Les Étapes de la pensée sociologique* (*op. cit.*, îndeosebi p. 550 sq., despre *Wirtschaft und Gesellschaft*), este prezentată încă din 1934, într-un referat la lucrarea lui W. Bienfait, *Max Webers Lehre vom geschichtlichen Erkennen* (*Ein Beitrag zur Frage der Bedeutung des Idealtypus für die Geisteswissenschaft*) (Berlin, 1930), *Annales sociologiques*, série A, fasc. 1, p. 110 sq.: „Principiile sociologiei lui Weber reflectă şi ele filozofia sa. Individualist, el reducea totul la acţiunea individului

conştient, incapabil să înţeleagă că un întreg poate fi condiţia de existenţă a elementelor sale."

Pagina 96

1. Această alternativă metodologică este obiectul principal în „Note: Individus et groupes. Société et communauté", *Annales sociologiques*, 1934, série A, fasc. 1, pp. 150–160, unde se pune întrebarea: „Pentru a înţelege societatea trebuie oare să plecăm de la întreg sau de la părţi?" Antinomia opune universalismul, reprezentat de O. Spann (*Geschichtsphilosophie*, Jena, Fischer, 1932), şi individualismul sau atomismul, desemnat ca orientarea privilegiată a sociologiei lui von Wiese. Cf. şi „Sociologie systématique et sociologie de la culture", *ibid.*, p. 240: „Sociologul ideal n-ar fi oare cel care ar fi capabil să regăsească viaţa indivizilor în esenţa tuturor realităţilor colective, ca von Wiese, şi, în acelaşi timp, să analizeze relativa autonomie a colectivităţilor şi prezenţa în indivizii înşişi a acestor totalităţi masive, ca Vierkandt?" (Despre Vierkandt, *ibid.*, pp. 156, 242).

Această dezbatere între individualism şi universalism (evocată şi în *La Sociologie allemande contemporaine, op. cit.*, p. 11 sq. — von Wiese — şi p. 41 sq. — Spann) reapare în *Mémoires, op. cit.*, p. 735 sq.

Pagina 97

1. Durkheim, *Règles de la méthode sociologique* (1895), Paris, P.U.F., 1950 (ed. a 11-a), cap. II („Règles relatives à l'observation des faits sociaux"), p. 15: „Prima regulă, cea fundamentală, este de a considera faptele sociale ca fiind lucruri."

Despre această regulă, cf. *Les Étapes de la pensée sociologique, op. cit.*, p. 363 sq.: *Mémoires, op. cit.*, pp. 70, 110.

Pagina 98

1. Despre noţiunea de „spirit obiectiv" la Dilthey, cf. *Philosophie critique, op. cit.*, pp. 71 sq., 83.

Noţiunea de „spirit obiectivat" este utilizată de N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, Berlin, De Gruyter, 1933, reed. 1962, p. 196. Despre această lucrare, cf. cele două referate ale lui R. Aron, *Annales sociologiques*, 1934, série A, fasc. 1, pp. 154–156, 192–193: „N. Hartmann face o distincţie riguroasă între spiritul obiectiv şi spiritul obiectivat. Primul desemnează «acea sferă de comunitate spirituală, acea viaţă spirituală comună, care durează dincolo de indivizi, îi uneşte şi îi stimulează, şi for-

mează terenul pe care ei se dezvoltă şi se diferenţiază». Spiritul obiectivat se defineşte ca fixare a unui conţinut spiritual într-o materie sensibilă" (p. 154).

Pagina 99

1. Noţiunea de „orientare către Idee" este explicitată de G. Simmel în capitolul II din *Lebensanschauung, Vier metaphysische Kapitel*, München şi Leipzig, Duncker und Humblot, 1918, pp. 28–98.

Pagina 104

1. Situînd cunoaşterea istorică în raport cu practica biografiei, *Introducerea* reia o temă clasică în tradiţia filozofiilor critice ale istoriei. Astfel istoriografia îşi găseşte la Dilthey adevărul în biografie, care „ne reprezintă faptul istoric în stare pură, în totalitate, în realitatea sa însăşi" (*G.S., op. cit.*, I, p. 34, trad., *Introduction à l'étude des sciences humaines*, p. 50). Adoptarea modelului biografic se explică esenţialmente prin determinarea istoriei ca „viaţă a spiritului". Despre problema biografiei, cf. *Philosophie critique..., op. cit.*, pp. 108–109 (Dilthey), pp. 209–210 (Simmel).

Pagina 108

1. Ceea ce permite evitarea spargerii istoriei în istorii ireductibil multiple (şi afirmaţia corelativă conform căreia există nu o umanitate, ci un număr nedefinit de umanităţi) este, aşadar, asumarea unei destinaţii comune speciei umane: „Pentru ca devenirea politică să aibă *un* sens, este suficient ca Umanitatea să aibă o vocaţie, ca societăţile, foarte departe de a se succeda, străine unele de altele, să pară etapele succesive ale unei cercetări" (*L'Opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955, reed. Paris, Gallimard, col. «Idées», 1968, p. 227). Toată problema este totuşi să se atribuie un conţinut acestei vocaţii „care subordonează viziunile diverse ale oamenilor şi ale grupurilor unei unităţi finale". Prin referire la Kant, această Idee a unui scop al istoriei va fi gîndită, fără distincţie, în sensul instaurării dreptului sau în acela al instaurării păcii continue, conform celor două figuri reprezentabile ale realizării umanităţii ca Raţiune. Cf. în această privinţă *Le Spectateur engagé, op. cit.*, p. 315. „Am fost un discipol al lui Kant şi există o noţiune pe care o mai reţin şi astăzi: este vorba de ideea Raţiunii, o anumită reprezentare a unei societăţi care ar fi realmente umanizată. Putem continua să gîndim, sau să visăm, sau să sperăm, în lumina ideii Raţiunii, o societate umaniza-

tă." Cf., în acelaşi sens, *Dimensions..., op. cit.*, pp. 56–57, 145–146; „Les trois modes de l'intelligibilité historique", *loc. cit.*, pp. 458–459; *Mémoires, op. cit.*, pp. 127, 129, 523 sq., 526, 741.

Pagina 114

1. Aceste reflecţii referitoare la problemele puse în înţelegerea unei opere au fost continuate în lucrarea despre Clausewitz: cf. *Penser la guerre, Clausewitz*, Paris, Gallimard, 1976, Introduction: „De l'interpretation historique". Cf. şi *Mémoires, op. cit.*, pp. 645, 659.

Pagina 116

1. În *Mémoires* R. Aron revine asupra acestui pasaj (*op. cit.*, p. 123): „Mă întreb chiar dacă formule ca «teoria precedă istoria» sînt atît de paradoxale pe cît par. Interpretarea unei opere de filozofie depinde de concepţia pe care istoricul o are despre filozofie. La fel este cazul istoricului religiei. Desigur, prioritatea teoriei asupra istoriei este mai mult logică decît psihologică. Istoricul descoperă în acelaşi timp sensul filozofiei şi pe acela al operei pe care o interpretează. Dar primul îl domină pe al doilea."

A se vedea şi *L'Opium des intellectuels*, ed. citată p. 257, *Dimensions..., op. cit.*, p. 23 sq.

Pagina 117

1. Despre acest efort de a prezerva, împotriva oricărui reducţionism materialist, o dimensiune de autonomie a ideilor şi a actelor, cf. şi *L'Opium..., op. cit. 202* („Prin esenţă, studiul originilor n-ar putea ajunge la semnificaţia propriu-zis filozofică sau la calitatea propriu-zis artistică a unei opere. Starea societăţii explică multiplele caracteristici ale unei opere, niciodată secretul capodoperei"), p. 259 sq.; *Les Étapes de la pensée sociologique, op. cit.*, p. 202 („Fără a nega cîtuşi de puţin faptul că gîndirea este legată de realitatea socială şi că anumite forme de gîndire sînt legate de clasa socială, este necesar să restabilim deosebirea şi să susţinem două afirmaţii care par indispensabile pentru evitarea nihilismului: există domenii în care gînditorul poate ajunge la un adevăr valabil pentru toţi, şi nu doar la un adevăr de clasă; există domenii în care creaţiile societăţilor au valoare şi însemnătate pentru oamenii altor societăţi"); *Penser la guerre, Clausewitz, op. cit.*, I, pp. 21–25; „Les trois modes de l'intelligibilité historique", *loc. cit.*, p. 452 sq.; *Le Spectateur engagé, op. cit.*, p. 41 sq. (împotriva reducţionismului psihanalitic, împotriva sociologismului lui Bourdieu).

Pagina 119

1. Despre afirmarea unei interdependenţe între cunoaşterea istorică şi filozofie, relatare despre susţinerea tezei, în G. Fessard, *op. cit.*, p. 43 sq., există cîteva formulări semnificative: „Facem întotdeauna istoria în funcţie de o filozofie, altfel am rămîne în faţa unei pluralităţi incoerente [...]. Întrucît orice ştiinţă socială nu se limitează la stabilirea unor relaţii cauzale, iar orice cunoaştere istorică presupune o filozofie a istoriei, sîntem cu toţii filozofi ai istoriei." Cf. şi „Les trois modes de l'intelligibilité historique", *loc. cit.*, p. 491.

Obiectivul antipozitivist al acestei insistenţe este clar: prezenţa filozofiei în cadrul cunoaşterii istorice dovedeşte modul în care această cunoaştere este inseparabilă de o punere în perspectivă a datului plecînd de la punctul de vedere al subiectului cunoscător. Ca urmare, trebuie să fie reluată exigenţa de a preciza ce consecinţe atrage după sine, în ceea ce priveşte statutul ştiinţific al disciplinei, această revoluţie copernicianâ a cunoaşterii istorice.

2. Despre pluralitatea sistemelor de interpretare, a se vedea mai ales *Dimensions..., op. cit.*, p. 65 sq.; *L'Opium..., op. cit.*, pp. 195–205; *Le Spectateur engagé, op. cit.*, p. 55; *Mémoires, op. cit.*, p. 121 sq.

Pagina 122

1. Problemele comprehensiunii în teoriile lui Simmel şi Weber sînt examinate în *Philosophie critique...*, *op. cit.*, pp. 195–198, 228–232, 243, 309 sq.

2. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft,* ed. citată, p. 181 sq.; trad. citată, p. 321 sq.

Pagina 126

1. Reflecţia weberiană asupra logicii originale a ştiinţelor istorice este analizată aici în termeni despre a căror severitate în *Mémoires* se dau unele explicaţii insistîndu-se asupra obiectivului global al secţiunii a II-a: „Voiam să pun în evidenţă intervalul dintre trăit şi cunoaşterea pe care putem să o dobîndim despre el, şi pluralitatea interpretărilor care ţine de natura obiectului uman" (*op. cit.*, p. 121). Dacă, într-adevăr, semnificaţia pe care istoricul trebuie să o sesizeze s-ar reduce la sensul trăit, constatarea unui interval permanent între cunoaştere şi acest trăit ar condamna acţiunea însăşi a cunoaşterii istorice: pentru ca comprehensiunea să nu fie un proiect irealizabil, trebuie, aşadar, să admitem o distincţie între sensul trăit şi sensul obiectiv, să facem din sensul obiectiv termenul unei recon-

structii de către intepret — ceea ce pune atunci o cu totul altă problemă: nicidecum pe aceea a distanței de surmontat dintre trăit și cunoaștere („scop ideal al înțelegerii"), ci pe aceea (care este în centrul travaliului real al istoricului) a pluralității reconstrucțiilor (interpretărilor) posibile. Prin urmare este necesar să ținem seama, începînd cu alineatul următor, de obiecția lui Simmel: dacă trebuie să renunțăm la o înțelegere efectivă a sensului trăit, cunoașterea istorică, ca reconstrucție interpretativă, nu este oare sortită unui relativism care ar induce diversitatea punctelor de vedere plecînd de la care se operează reconstrucția?

Despre critica „erorii lui Weber", cf. *Philosophie critique..., op. cit.*, p. 309 sq., și „Note sur l'objet et les divisions de la sociologie et ses rapports avec la philosophie", *Annales sociologiques,* 1934, série A, fasc.1, p. 110 sq., în care sînt luate în considerare diversele critici posibile.

Pagina 128

a. 1938–1978: surîsul.

Pagina 136

1. R. Aron a redactat un referat despre *L'Expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (Paris, Alcan, 1938), *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1938, p. 412 sq.

Pagina 139

1. Eseul lui M. Scheler *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* a apărut în *Zeitschrift für Psychopathologie*, 1, 1912; traducerea, *L'Homme du ressentiment*, Paris, Gallimard, 1958, a fost menționată în adaosul bibliografic la ediția a 3-a a lucrării *La Sociologie allemande contemporaine, op. cit.*. O indicație din *Mémoires* (*op. cit.*, p. 112) menționează că o analiză a tezelor lui Scheler ar fi trebuit să figureze în al doilea volum, rămas nescris, al lucrării *La Philosophie critique de l'histoire.*

2. *Trattato di sociologia generale*, apărut la Florența în 1916, a fost tradus în franceză de P. Buven, Lausanne și Paris, Payot, 1917–1919.

R. Aron i-a consacrat încă din 1937 un lung articol, „La Sociologie de Pareto", *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, pp. 489–521 (reluat în 1978, *Revue européenne des sciences sociales*, XVI, no. 43, pp. 5 –33). Despre Pareto, cf. și *Les Étapes de la pensée sociologique,*

op. cit., pp. 407–496; Prefaţă la *Traité*, Droz, Geneva, 1968, reluat în *Études politiques*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 125–145 („Vilfredo Pareto"). *Mémoires* (îndeosebi *op. cit.*, pp. 345, 392, 396, 398 sq.) menţionează proiectul unei lucrări consacrate confruntării tezelor lui Marx cu cele ale lui Pareto.

a. 1938: Revoluţionarii din secolul al XVIII-lea cedează nevoii de a dispreţui din invidie valorile superioare, creştinii — eroismului care le depăşeşte pe acestea prin umilinţă.

Pagina 141

1. Exemplul cu Ioan fără de Ţară provine de la Carlyle; cf. H. Poincaré, *La Science et l'hypothèse*, 1902, reed. Flammarion, col. „Champs", 1968: „Carlyle a scris undeva ceva cam aşa: «Numai faptul contează; Ioan fără de Ţară a trecut pe aici, iată ceea ce este admirabil, iată o realitate pentru care aş da toate teoriile din lume.» Carlyle este un compatriot al lui Bacon; dar Bacon n-ar fi spus aşa ceva. Iată limbajul istoricului. Fizicianul ar spune mai degrabă: «Ioan fără de Ţară a trecut pe aici, mi-e absolut indiferent, deoarece nu va mai trece.»"

Exemplul bătăliei de la Marathon intervine la Simmel în § 10 al cap. al II-lea din lucrarea sa *Probleme der Geschichtsphilosophie*, trad. citată, p. 168 sq.

Pagina 142

1. Despre R.L. Cru, cf. *Mémoires, op. cit.*, p. 169, în care sînt evocate lucrările „în care se străduia să restabilească adevărul despre primul război".

Valéry, în *Le Discours de l'histoire* (1932, reluat în *Variétés*, IV, Paris, Gallimard, 1938, p. 132 sq.), subliniază, după exemplul unor bătălii, că „faptele, în sine, nu au semnificaţie" şi că în istorie „ceea ce este real se pretează unei infinităţi de interpretări".

2. Această problemă a „statutului problematic al elementelor simple" şi influenţa sa asupra existenţei unor eventuale legi ale istoriei sînt evocate de Simmel în capitolul al II-lea al lucrării *Probleme der Geschichtsphilosophie*, ed. a 3-a, Leipzig, 1907, p. 100 sq. (trad. citată, p. 133 sq). Cf., şi în această privinţă, *Philosophie critique...*, *op. cit.*, p. 189 sq.

Pagina 148

1. *Reine Rechtslehre* de H. Kelsen (Viena, F. Deuticke, 1934, trad. de Ch. Eisenmann, *Théorie pure du droit*, Paris, Dalloz, 1962) defineşte ca ideologic (§ 26) tot ceea ce, în reprezentările dreptului,

maschează sau desfigurează obiectul autentic al ştiinţei pure a dreptului, şi anume sistemul normelor plecînd de la care semnificaţia actelor juridice este comprehensibilă: această ordine normativă este „realitatea" dreptului pozitiv, deoarece ea constituie obiectul pe care trebuie să şi-l dea o ştiinţă autentică a dreptului. În consecinţă, Kelsen susţine că reprezentarea unei diferenţe decisive între dreptul public şi dreptul privat are „un caracter ideologic", în măsura în care actele publice ale statului sînt acte de drept în acelaşi sens cu actele juridice ale persoanelor particulare: în ambele cazuri, este vorba de „realizarea individualizării unor norme generale" şi, aşadar, „teoria pură a dreptului relativizează antiteza dintre drept şi drept public, din care ştiinţa juridică tradiţională face o antiteză absolută" (§ 38). Despre relativizarea paralelă a distincţiei dintre drept şi stat, cf. § 40: „Funcţia ideologică a dualismului statului şi dreptului".

Pagina 149

1. Pentru analiza „tendinţelor" muncitoreşti şi patronale, a se vedea F. Simiand, *Le Salaire, l'évolution sociale et la monnaie*, Paris, Alcan, 1932, II, cap. VII, Partea I („Traits généraux de la nature humaine"), pp. 477–505.

Pagina 150

a. 1938 (titlu): „Descompunerea obiectului."

Pagina 151

1. R. Aron a revenit în *Mémoires* (*op. cit.*, p. 122 sq.) asupra acestui bilanţ al părţii a doua din Secţiunea a II-a subliniind că expresia „descompunere a obiectului", „gratuit agresivă, paradoxală", a putut trimite la adoptarea unei poziţii radical relativiste: „Construirea universului istoric, aşa cum o descriam, nu implică atîta relativism cît mi-a fost atribuit cel mai adesea (din vina mea de altfel)" — căci, în fapt, „această pluralitate a comprehensiunilor nu echivalează cu relativismul". Urmînd aceste indicaţii retrospective, dificultăţile acumulate pînă acum în ceea ce priveşte obiectivitatea comprehensiunii ar trebui, aşadar, să obţină în continuarea lucrării o soluţie astfel încît evidenţierea factorilor de „relativitate" să nu impună excluderea menţinerii unei intenţii a „obiectivităţii".

Pagina 153

1. A doua poziţie evitată trimite la Rickert şi la teza conform căreia „raportînd realităţile trecutului la valori" istoricul selecţionează şi organizează realul (*Philosophie critique ..., op. cit.*, p. 120 sq.)

Pagina 155

1. Exemplul istoriei ştiinţelor este reluat în „Les trois modes de l'intelligibilité historique", *loc. cit.*, p. 451 sq.

2. Despre modul în care Spengler (*Der Untergang des Abendlandes*, 1917, München, Beck, trad. de M. Tazerout, *Le Déclin de l'Occident*, Paris, Gallimard, 1931–1933) subliniază singularitatea ireductibilă a fiecărei culturi, a se vedea îndeosebi *L'Opium...*, ed. citată, p. 109 sq.; *Dimensions..., op. cit.*, p. 30 sq., 93; „Le déclin de l'Occident", *Le Débat*, ianuarie 1984, p. 9 (rezumatul cursului ţinut la Collège de France, 1975–1976). Despre reprezentarea spengleriană a modernităţii ca „tehnicizare a planetei", cf. *Mémoires, op. cit.*, p. 297.

Pagina 158

1. „Experienţa lui Michelson" (1881) a stabilit inexistenţa unei mişcări a Pământului în raport cu un „eter"; ca atare, ea a constituit unul dintre punctele de plecare ale teoriei relativităţii restrînse, în care vechea ipoteză a eterului este abandonată.

Pagina 159

1. Despre L. Brunschvicg, în afară de articolul din 1932 deja citat (*La pensée de M. L. Brunschvicg, À propos de son dernier ouvrage*), cf. „La philosophie de L. Brunschvicg", *La France libre*, iunie 1941 (şi *Revue de métaphysique et de morale*, 1945, număr omagial L. Brunschvicg, pp. 105–112); *Mémoires, op. cit.*, p. 39 sq.

Pagina 162

1. *Philosophie critique* foloseşte cu bună-ştiinţă (îndeosebi *op. cit.*, p. 50 sq.) termenul de „suflet" pentru a desemna „spiritul" diltheyan. Dilthey însuşi utilizează într-adevăr în mod interschimbabil „viaţă psihică" (*psychische Leben*) şi „viaţă a sufletului" (*Seelenleben*) pentru a exprima devenirea spiritului: a se vedea de exemplu *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, G.S.*, V, cap. VII şi VIII, p. 200 sq. M. Rémy, în traducerea sa (*Le Monde de l'esprit*, I), l-a redat uniform prin „viaţă psihică".

Pagina 164

1. Conceperea selecţiei dezvoltate de Rickert este analizată în *Philosophie critique..., op. cit.*, pp. 120–124, 126 sq., 133–137, 282 şi este criticată îndeosebi p. 153 sq.; cf. şi *Mémoires, op. cit.*, p. 114.

2. „Selecţia prin eficacitate", susţinută la un moment dat de Simmel, este examinată şi criticată în *Philosophie critique..., op. cit.*, 173 sq.

Pagina 165

1. Concepţia weberiană despre selecţie este evocată în *Philosophie critique..., op. cit.*, pp. 223–232, 236–238, 282, dar şi în *La Sociologie allemande contemporaine, op. cit.*, p. 99 sq., şi în *Les Étapes de la pensée sociologique, op. cit.*, p. 503 sq.

Pagina 166

1. Revenind la acest fragment în *Mémoires* (*op. cit.*, p.123 sq.), R. Aron îşi nuanţează uşor analiza: „Gîndirea, sensul istoric al evenimentelor se schimbă pe măsură ce apar urmările. Cel mai adesea istoricul inserează acest fel de interpretare în relatarea însăşi. Dar distincţia între eveniment şi urmările sale mi se pare logic posibilă. În loc să folosesc expresia *trecutul devine altul*, aş spune: trecutul capătă un alt sens în ochii celor care dispun de distanţa necesară, fără a uita că interpretarea — de exemplu a Revoluţiei — face parte integrantă din orice istorie a Revoluţiei, deoarece alegerea faptelor şi a conceptelor impune reconstituirea. De asemenea aş suprima fraza care pare să condamne istoria prezentului. Există astăzi un gen pe care-l putem numi istoria imediată sau istorie a prezentului, căruia nu îi refuz dreptul la existenţă, deşi constituie, într-o mare măsură, materia pentru un istoric al viitorului."

Pagina 167

1. Aluzia este transparentă la *L'Histoire socialiste de la Révolution française*, în patru volume, publicată de Jaurès în 1901–1902, şi reeditată în opt volume de A. Mathiez, Paris, Éd. de la librairie de *l'Humanité*, 1922–1924.

Pagina 169

1. Despre această problemă, a se vedea *Philosophie critique..., op. cit.*, p. 232 sq. (Weber), p. 116 sq., 146 sq. (Rickert).

2. *Philosophie critique..., op. cit.*, p. 105: „Logica cunoaşterii istorice depinde în opera lui Dilthey de o filozofie. Fie că reţinem formula de structură sau pe cea de semnificaţie, întotdeauna ansamblul este imanent părţilor, prin urmare relaţiile şi conceptele savantului provin din realitatea însăşi. Istoricul sesizează, sau cel puţin crede că sesizează, întregul unei epoci, al unei opere sau al unei evoluţii. Or, inteligibilitatea succesiunilor istorice, imanenţa totalităţii faţă de elemente nu implică nicidecum adecvarea conceptelor ştiinţifice la real. Dimpotrivă, *faptul că trecutul uman este imediat inteligibil are drept consecinţă inevitabilă pluralitatea interpretărilor retrospective şi necesitatea decupajului.*"

3. Despre noţiunea weberiană de „tip real", cf. articolul, deja citat, despre lucrarea lui Bienfait, *Annales sociologiques*, 1934, série A, fasc.1, p. 111 sq.; *La Sociologie allemande contemporaine, op. cit.*, pp. 104–109; *Philosophie critique..., op. cit.*, pp. 232–236, 248–250; *Les Étapes de la pensée sociologique, op. cit.*, pp. 519–522.

Pagina 170

1. Această celebră formulă a lui Marx este evocată şi în încheierea lucrării *Désillusions du progrès*, Paris, Calmann-Lévy, 1969, p. 294.

Pagina 172

1. Despre continuitatea dintre gîndire primitivă şi gîndire raţională, cf. Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), ed. a 4-a, Paris, P.U.F., 1960, pp. 329–336: „Între logica gîndirii religioase şi logica gîndirii ştiinţifice, nu este o prăpastie. Şi una şi cealaltă sînt făcute din aceleaşi elemente esenţiale, dar inegal şi diferit dezvoltate." Despre această lucrare, a se vedea *Les Étapes de la pensée sociologique, op. cit.*, pp. 345–361.

Lévy-Bruhl, după ce a susţinut teza discontinuităţii (mai ales în *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1910), ulterior a nuanţat mult această poziţie: cf. articolul, deja *citat*, *L'Expérience mysthique et les symboles chez les primitifs* (1938), în care R. Aron subliniază că Lévy-Bruhl „înclină aici spre evoluţionismul tradiţional" pentru care „primitivul nu este doar celălalt pentru noi, el este strămoşul nostru" (*Zeitschrift für Sozialforschung*, 1938, p. 413) (cf., în acelaşi sens, *„Les trois modes de l'intelligibilité historique", loc. cit.*, p. 444).

2. Despre caracterul metaempiric al „problemei originilor", cf. M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* (1913), Francke Verlag, Berna şi München, 1973 (G.W., VII), p. 214 sq.; trad. de M. Lefebvre, *Nature et formes de la sympathie*, Paris, Payot, 1928, p. 318 sq.

3. Recunoaştem teza lui Durkheim în *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, ed. citată, îndeosebi cap. VII, p. 293 sq. şi în Concluzie, p. 594 sq. Această teză este evocată în *Les Étapes de la pensée sociologique, op. cit.*, p. 354 sq.

Pagina 173

1. Durkheim a publicat „La prohibition de l'incest et ses origines" în *Année sociologique*, 1896–1897, I, pp. 1–70 (reluat în *Journal sociologique*, Paris, P.U.F., 1969, pp. 37–130).

2. *Essai sur le don* de Mauss a apărut în *Année sociologique*, serie nouă, I, pp. 1923–1924 (Paris, Alcan, 1925), pp. 30–186.

3. Despre acest privilegiu acordat mai degrabă analizei legilor de funcţionare a sistemului economic decît cercetării originilor sale, cf. Simiand, *Le Salaire, l'évolution sociale et la monnaie, op. cit.*, t. II, p. 577 sq.: „Nu există studiu despre origine, am putea spune, care să fie efectiv şi sincer originar", în consecinţă este „mai conform cu o metodă pozitivă" să considerăm un fapt „în stare cu totul formată şi dezvoltată" decît să cedăm „superstiţiei studiului originilor". Acest principiu metodologic a fost pus în practică, mai ales în legătură cu problema „raţionalizării economice", în *Cours d'économie politique* din 1928–1929 („Cours de droit", Conservatoire national des arts et métiers): lecţiile lui Simiand sînt consacrate succesiv studiului „funcţionării unei întreprinderi" (p. 33 sq.), „funcţionării producţiei în cadrul unei ramuri a activităţii economice (p. 202 sq.), apoi „funcţionării globale a producţiei" (p. 281 sq.)

4. Cf. Durkheim, *De la division du travail social,* Paris, Alcan, 1893, p. 189 sq. (1.I. cap.VI); *Règles de la méthode sociologique*, ed. citată, pp. 82–86.

Les Étapes de la pensée sociologique analizează aceste teme, *op. cit.*, pp. 319–330, 367 sq.

5. Despre această noţiune, a se vedea Mauss, *Les Civilisations, éléments et formes* (1930), reluat în *Œuvres*, II, *Représentations collectives et diversité des civilisations*, p. 456 sq., 488 sq.

Pagina 175

1. Aceste rînduri corelează subtil patru consideraţii care contribuie la delimitarea obiectivităţii de cunoaşterea istorică:

1) imposibilitatea evidentă de a aplica, în acest domeniu, principiul însuşi al metodei experimentale aşa cum o definesc ştiinţele naturii, adică „verificarea cauzală" prin izolarea variabilelor;

2) în consecinţă, imposibilitatea stabilirii unor relaţii absolute de determinare cauzală (temă care va fi dezvoltată, în continuarea lucrării, prin reducerea determinismului istoric la un determinism „probabilist");

3) în consecinţă, imposibilitatea de a se reuşi să se elaboreze o interpretare unică a succesiunii istorice (fie: menţinerea pluralismului interpretărilor);

4) în consecinţă, în fine, combinarea necesară, în practica cunoaşterii istorice, a unui demers cauzal şi a unui demers comprehensiv.

Pagina 176

1. Este vorba de teza lui P. Mantoux, *La Révolution industrielle au XVIII^e siècle. Essai sur les commencements de la grande industrie moderne en Angleterre*, Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition, 1905. În 1946, R.Aron urma de altfel să prefaţeze cartea fiului lui P. Mantoux, E.Mantoux, născut în 1913, mort în 1945, autorul lucrării *La Paix calomniée ou les conséquences économiques de M.Keynes*, Paris, Gallimard.

Pagina 177

1. Cu ocazia celui de-al treilea centenar al *Discursului asupra metodei*, R. Aron a făcut o scurtă prezentare a locului operei lui Descartes în istoria filozofiei, *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1937, pp. 648–653. Cf. şi articolul apărut în *La France libre*, II, 12, pp. 492–501: „À propos de la morale cartésienne".

Pagina 179

1. Despre teza diltheyană conform căreia plecînd de la reconstituirea „devenirii spiritului" („istoria sufletelor") am putea ajunge la o „istorie totală", cf. *Philosophie critique..., op. cit.*, p. 110.

2. Schiţată cu cîteva pagini mai sus (p. 175: „ansamblul, rareori fictiv, rareori şi înscris ca atare în real"), problema statutului ansamblurilor istorice, dezvoltată aici, va fi reluată în *Unité et pluralité des civilizations, loc. cit.*, şi în *Dimensions..., op. cit.*, p. 97 sq. Problema este de a şti dacă unităţile pe care le pune istoricul (culturi, epoci etc.) sînt o „realitate" sau numai „o fantomă a imaginaţiei istorice" (*Dimensions..., op. cit.*, p. 97). În fapt, atunci cînd este vorba de ansambluri vaste ale căror limite spaţio-temporale n-au putut fi observate ca atare de un actor oarecare, „unitatea este creată retrospectiv de istoric" (*Unité et pluralité des civilisations, op. cit.*, p. 40). Toată dificultatea este atunci, pentru acesta, de a stăpîni şi de a regla procesul de creaţie, astfel încît să nu fie pur arbitrar: căci „realitatea unităţilor istorice este prin esenţă echivocă", deoarece, dacă „datele le sugerează", ele „le impun rareori" (*Dimensions..., op. cit.*, p. 100). Trebuie, aşadar, să determinăm conform cărui demers istoricul creează retrospectiv unităţi pe care istoria, neoferind prin ea însăşi „o unitate empiric observabilă nici reală, nici semnificativă", nu le prezintă fără intervenţia sa. R. Aron va distinge, între creaţiile istoricului, două feluri de unitate (*ibid*, p. 40): o „unitate evenimenţială", care poate fi desemnată fără arbitrar acolo unde este reperabilă „o succesiune, mai mult sau mai puţin organizată, de evenimente pe

care le considerăm determinate unele de celelalte" o „unitate ideală", în care istoricul adună la un loc o diversitate de fenomene care au între ele o legătură de un alt tip, „nu atît de ordin cauzal cît de ordin semnificant" (o anumită religie, o anumită civilizaţie etc.). Desigur, al doilea fel de unitate este cel care pune cele mai multe probleme, deoarece, pentru a regrupa o diversitate de fenomene într-un acelaşi ansamblu, trebuie să le înţelegem ca pe tot atîtea manifestări ale unei esenţe şi, prin urmare, predeterminarea acestei esenţe să permită reperarea manifestărilor acestora.

3. Despre confruntarea teoriilor lui Weber şi Rickert referitoare la selecţie, cf. *Les Étapes de la pensée sociologique, op. cit.*, p. 506–511.

Pagina 180

1. Recunoaştem reprezentarea spengleriană a culturilor, după modelul biologic utilizat în *Le Déclin de l'Occident, op. cit.* Cf. *L'Opium..., op. cit.*, p. 209: după Spengler, „fiecare cultură seamănă cu un organism, care se dezvoltă după legea sa şi se îndreaptă inexorabil spre sfîrşit, închisă în ea însăşi, incapabilă să primească ceva din afară care să-i modifice esenţa; fiecare cultură este expresia sufletului ei, incomparabil cu oricare altul, de la naştere pînă la moarte, în numeroasele sale creaţii".

Pagina 181

1. Reprezentarea istoriei elaborată de A. Comte va fi examinată în *Les Étapes de la pensée sociologique, op. cit.*, pp 96–109.

În anii care au precedat *Introducerea*, R. Aron a consacrat mai multe articole lui A. Comte: *Zeitschrift fiir Sozialforschung*, 1933, pp. 281–283: un articol despre A. Comte, *Lettres inédites à C. de Bilignières* (Paris, éd. Vrin, 1932), şi despre lucrarea lui J. Devolvé, *Réflexions sur la pensée comtienne* (Paris, Alcan, 1932); *loc. cit.*, 1934, p. 274 sq.: refcrat despre H.Gouhier, *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, Paris, Vrin, 1933, I; *loc. cit.*, 1937, p. 188, o recenzie la volumul al doilea al aceleiaşi lucrări (Paris, Vrin, 1936).

Pagina 182

1. Cf. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, ed. citată, pp. 122–142; trad. citată, pp. 219–252 („tipuri de dominaţie").

Pagina 183

1. Aluzia la Hegel, care însoţeşte evocarea lui Comte, trimite la o periodizare a istoriei conform etapelor progresului către libertate, pe care o găsim în *Die Vernunft in der Geschichte,* ed. citată, p. 155 sq. (trad. citată, *La Raison dans l'histoire,* p. 184 sq.).

Pagina 185

1. Cf. *L'Opium..., op. cit.*, pp. 209–212; *Dimensions..., op. cit.*, p. 97 sq.; Prefaţă la cartea lui A. Toynbee, *L'Histoire* (*A Study of History*), Bruxelles, Elsevier Sequoia, 1975; *Unité et pluralité des civilisations, loc. cit.*, pp. 37–55.

Pagina 186

a. 1938 (titlu): „Devenire şi evoluţie."

Pagina 187

1. A se vedea în această problemă *Philosophie critique..., op. cit.*, pp. 107–109.

Pagina 188

1. Antinomia filozofiilor (metafizicilor) istoriei este examinată aici în termeni care, neschimbaţi în ultimele cursuri, vor opune fără încetare două dogmatisme: filozofia dogmatică a unităţii totale a devenirii istorice şi filozofia dogmatică a pluralităţii ireductibile a epocilor şi culturilor, ale căror versiuni cele mai elaborate vor fi situate respectiv în „hegeliano-marxism" şi în gîndirea lui Spengler (cf. *Dimensions..., op. cit.*, p. 30: „De o parte Spengler, de cealaltă Hegel"). A scăpa de iluziile metafizice în domeniul istoriei înseamnă într-adevăr a vedea că există „două viziuni panoramice despre istoria omenească" (*Le Débat*, ianuarie 1984, p. 16), bazate amîndouă pe o metafizică (*ibid*, p. 10) — una, „filozofie a unităţii umane în decursul istoriei", pretinzînd integrarea diversităţii istorice în „ansamblul unei istorii unice", cealaltă, filozofie a „pluralităţii ireductibile", negînd categoric unitatea istoriei pentru a sublinia mai degrabă „eterna apariţie" a „unui număr infinit de umanităţi" (*Dimensions..., op. cit.*, p. 34). În acest sens, critica modelului hegeliano-marxist va trebui să opereze asupra unui mod astfel încît refuzul unei reprezentări a istoriei ca autodezvoltare necesară a unei „raţiuni" imanente procesului istoric să nu impună din acest motiv adoptarea viziunii unei simple succesiuni, „fără scop, fără unitate globală", de culturi înflorind fie-

care „conform propriei sale ființe, asemenea unei plante condamnate să se ofilească a doua zi după ce a înflorit" (*ibid.*, pp. 34–35). Căci, dincolo de opoziția dintre conținuturile lor, cele două teze sînt înrudite prin statutul lor: la Spengler, ca la Hegel sau Marx, „depășim cu mult datele de fapt" — nici o observație nepermițînd să se conchidă mai degrabă în favoarea pluralității ireductibile decît în favoarea unității totale (cf. *ibid.*, p. 33). Critica filozofiei istoriei va trebui, așadar, să ia în considerare această dublă figură a iluziei metafizice: mărginindu-ne la critica metafizicii unității, am risca să nu opunem tezei unei antinomii decît antiteza sa și să nu reușim deloc să facem adevărata „distincție între știință și filozofia istoriei" — ceea ce constituie totuși proiectul însuși al unei critici a rațiunii istorice.

Pagina 191

1. Noțiunea de „intenție morală" (*Gesinnung*) este explicitată de M. Scheller, *G.W.* II, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1916) Berna, A. Francke Verlag, 1966, p.118 sq. (trad. de M. de Gandillac, *Le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, Paris, Gallimard, ed. a 3-a, 1955, p.122 sq.: *Gesinnung* este tradus prin „stare de spirit").

Pagina 193

a. 1938–1978: „Determinismul istoric și gîndirea cauzală."

Pagina 195

1. J. Stuart Mill, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation* (1843), *Collected Works*, VII și VIII, University of Toronto Press, 1973, îndeosebi t. VIII, p. 323 sq.; trad. de L. Peisse, *Système de logique déductive et inductive*, Paris, Lagrange, 1856, t.I, p. 365 sq. (l.III, cap. V: „De la loi de causalité universelle").

2. Cf. îndeosebi *Cours de philosophie positive* (1830–1842), lecția a 58-a: „Filozofia pozitivă se deosebește mai ales de vechea filozofie, teologică sau metafizică, prin tendința sa constantă de a respinge ca fiind în mod necesar zadarnică orice fel de cercetare a cauzelor propriu-zise, fie primare, fie finale, pentru a se limita la studierea relațiilor invariabile care constituie legile efective ale tuturor evenimentelor observabile, susceptibile astfel de a fi în mod rațional prevăzute unele după celelalte."

Pagina 196

1. Despre disputa dintre explicaţia istorică şi explicaţia sociologică, cf. recenzia lucrării fratelui lui M. Weber, Alfred Weber (1868–1958), *Kulturgeschichte als Kultursoziologie* (1935), *Annales sociologiques*, 1938, série A, fasc. 3, p. 76 sq.; cf. şi *La Sociologie allemande contemporaine, op. cit.*, cap. I, § 2, şi analiza, în *Annales sociologiques* din 1934, série A, fasc. 1, p. 196 sq., a articolului „Kultursoziologie" redactat de A.Weber în *Handwörterbuch der Soziologie* al lui von Vierkandt. *Mémoires* (*op. cit.*, p. 120) reamintesc încă termenii disputei: „Cercetarea istorică se interesează de antecedentele unui fapt singular, cercetarea sociologică de cauzele unui fapt susceptibil de a se reproduce."

Pagina 197

1. Cf. Kant, *Critique de la raison pure*, A.K., III, p.138; trad. de A. Delamarre şi F. Marty, în *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1980, t. I, p. 889.

a. 1938–1978: şi reflecţia.

Pagina 201

1. „Schema logică" a lui M. Weber este analizată în *Philosophie critique..., op. cit.*, pp. 238–242, şi în *Les Étapes de la pensée sociologique, op. cit.*, pp. 511–519.

Pagina 202

1. Metoda de construcţie a evoluţiilor ireale n-a încetat să fie practicată în lucrările ulterioare, fie pentru a explica izbucnirea celor două conflicte mondiale (cf. de exemplu *Les Guerres en chaîne*, Paris, Gallimard, 1951, p. 42 sq.), fie pentru a interpreta criza din mai 1968 (*Mémoires, op. cit.*, p. 478 sq.).

Pagina 209

1. Acest exemplu este dezvoltat în *Les Guerres en chaîne, op. cit.*, p. 14 sq., pentru a ilustra problema responsabilităţii istorice.

Pagina 212

1. Aluzia este la formula lui Ranke definind misiunea istoricului ce ar consta în „a arăta ce s-a întîmplat într-adevăr" (cf. nota noastră nr. 1 de la pagina 22).

Pagina 214

1. F. Kaufmann (1895–1949), emigrat în Statele Unite, profesor, începînd din 1936, la The New School of Social Research din New York, este în multe privinţe discipolul lui Kelsen; în afară de lucrarea citată, el publicase în acea vreme *Logik und Rechtswissenschaft* (1922), *Die Kriterien des Rechts* (1924), *Methodenlehre der Sozialwissenschaften* (1936).

Pagina 216

1. Este dat astfel răspunsul la întrebarea ivită în secţiunea a II-a (cf. nota nr. 2 a noastră de la p. 81): după ce „ume" activitatea umană ca libertate (deci ca responsabilitate) se lasă recunoscută în istorie? Răspunsul constă în a arăta că, paradoxal, prin însăşi stabilirea determinismului, istoricul, dacă îşi dă seama de statutul precis al construcţiilor sale (dacă nu le confundă cu devenirea reală), restituie trecutului o dimensiune de incertitudine care, analoagă atunci cu cea a viitorului, este compatibilă cu afirmarea unei libertăţi: gîndirea fenomenalizării libertăţii (apariţia libertăţii în natură, adică modul în care ea devine „naturală") nu constă deci în distrugerea ideii de determinism (ceea ce ar impune renunţarea la explicaţie), ci în recunoaşterea adevăratei limite a acestuia, — adică: caracterul său de „construcţie retrospectivă". Acolo unde o confuzie între un determinism construit doar de istorie şi un „determinism făcut anticipat" interzice gîndirea locului libertăţii în istorie, determinismul metodic (probabilist) exclude de fapt (deoarece el este doar metodic) posibilitatea de a considera că trecutul era fatal. Este ceea ce vor confirma paginile despre hazard şi necesitate.

Pagina 217

1. Teoria despre noroc şi hazard este expusă de Aristotel în cartea a II-a a *Fizicii*, 195 b sq.

2. Această analiză bergsoniană a ideii de hazard este dezvoltată în cap.III din *L'Évolution créatrice* (1907), ed. a 34-a, Paris, Alcan, 1929, p. 254 sq.

3. Cournot defineşte hazardul ca întîlnirea unor serii cauzale independente, îndeosebi în *Considérations sur la marche des événements dans les temps modernes*, Paris, Boivin, 1872, p.1 sq., şi în *Essai sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la critique philosophique*, 1851, 1, III, § 29–30.

Pagina 226

1. Această analiză a lucrării *Die protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus* (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* Tübingen, Mohr, 1922, t. I, pp. 17–206) (trad. de J. Chavy, Paris, Plon, 1964) este schiţată în *Philosophie critique..., op. cit.*, p. 233 sq., şi va fi dezvoltată în *Les Étapes de la pensée sociologique, op. cit.*, pp. 529–542.

Pagina 230

1. Cele două articole menţionate sînt, în opera lui F. Simiand (1873–1935), cu mult anterioare lucrării majore din 1932, deja citată, despre *Le Salaire, l'évolution sociale et la monnaie*: „Méthode historique et science sociale" a apărut în *Revue de synthèse* în 1903: „La causalité en histoire" figurează în 1906 în *Bulletin de la Société française de philosophie,* t.VI.

Pagina 232

a. 1938 (subliniat): „În fapt, tot ceea ce se referă la om este marcat de contingenţă." Vidal de la Blache.

(P.Vidal de la Blache [1845–1918] este fondatorul publicaţiei *Annales de géographie* [1891] şi a fost titularul catedrei de geografie la Sorbona începînd cu 1898. Lucrarea sa *Tableau de la géographie de la France* a constituit „Introduction" la *Histoire de France* de E. Lavisse [1903].)

Pagina 233

1. Cf. *Le Salaire, l'évolution sociale et la monnaie, op. cit.,* cap. I, partea a III-a („Que visera notre recherche positive?"), pp. 13–25.

Pagina 235

1. *Règles de la méthode sociologique*, cap.V („Règles relatives à l'explication des faits sociaux"), ed. citată, p. 109: „Cauza determinantă a unui fapt social trebuie căutată printre faptele sociale antecedente, şi nu printre stările de conştiinţă individuală"; cf. şi concluzia lucrării, p. 143: „Am arătat că un fapt social nu poate fi explicat decît printr-un alt fapt social."

Pagina 236

1. C.Vallaux este un bun reprezentant al apărătorilor tezei geografilor: cf., în colaborare cu J.-B. Brunhes, *La Géographie de l'histoire*, Paris, Alcan, 1921.

Pagina 237

1. Cf. despre acest aspect *Philosophie critique..., op. cit.*, p. 241 sq.; *Les Étapes de la pensée sociologique, op. cit.*, pp. 517–519.

Pagina 240

1. Această notă ar putea să deconcerteze: ea nu exclude eventualitatea unui determinism integral care părea totuşi a fi fost contestat de tot ceea ce precedă. Aceste rînduri subtile au de fapt o importanţă capitală, deoarece interzic reintroducerea unor afirmaţii fraudulos metafizice sub forma unui neodogmatism al libertăţii: împotriva raţionalismului dogmatic al pozitivismului, nu este suficient într-adevăr să subliniem necesitatea de a restitui trecutului partea sa de contingenţă şi, în acest scop, să gîndim faptele istorice ca, măcar, în parte, opera unor libertăţi; trebuie totuşi să precizăm statutul acestei contingenţe şi al acestei libertăţi. Căci este exclus să afirmăm contingenţa *în sine* a devenirii — teză care, avînd ca scop sinele, ar putea fi tot atît de dogmatică pe cît poate fi „iluzia pozitivistă" conform căreia *în sine* realitatea istorică ar manifesta „pretutindeni un determinism riguros". Punctul de vedere critic constă doar în a recunoaşte că *pentru noi* fenomenele istorice par să se deosebească de fenomenele naturale în măsura în care, aici, efectele nu se limitează să succeadă ireversibil aceloraşi cauze, ci provin de asemenea, pe de o parte, din decizii volitive care, ca atare, pot fi *gîndite ca şi cum* ar fi putut să fie altele: această corelare a fenomenelor istorice cu actele unei voinţe nu implică faptul că *în sine* voinţa umană se sustrage oricărei determinări (că este *în sine* metafizic liberă) – ci prin aceasta subliniem doar că faptele istorice nu sînt inteligibile *pentru noi* fără să le raportăm la eficacitatea unei cauzalităţi intenţionale, adică, numai în acest sens (metodic), la o cauzalitate prin libertate. Comprehensiunea istorică este, aşadar, subsumarea unui fenomen Ideii de libertate, înţeleasă ca principiu subiectiv (adică metodic) al reflecţiei. Din acest punct de vedere, nu este interzis să examinăm actul comprehensiunii, *stricto sensu*, ca o „judecată istorică" (p. 114), în sensul „judecăţii reflexive" a cărei funcţionare este demonstrată în *Critica facultăţii de judecare* kantiană.

2. Articolul lui Simiand (*Année sociologique*, XI, 1906–1909, pp. 723–732) este o recenzie a mai multor lucrări de geografie regională franceză, recenzie în care autorul „examinează pe scurt natura exactă a faptelor studiate de geografii, autori ai acestor lucrări" şi „soliditatea explicaţiilor pe care le dau".

Articolul lui M. Halbwachs (*Année sociologique*, serie nouă, t. I, 1923–1924, pp. 902–910) este comentariul pe marginea unui articol publicat de L. Febvre în *Revue de synthèse historique*, t. XXXV, 1923, pp. 97–116, „Le problème de la géographie humaine", care îi avertiza pe geografi „împotriva generalizărilor riscante şi a determinismului simplist". M. Halbwachs (1877–1945) era, din 1935, profesor la Sorbona. Chiar în anul în care apare *Introducerea,* el publică *Esquisse d'une psychologie des classes sociales.*

Pagina 242

1. R. Aron a publicat o scurtă recenzie a culegerii (Paris, Alcan, 1935), în *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1936, V, p. 151 sq.; el subliniază aici că M. Halbwachs foloseşte, în culegerea sa, rezultatele lucrărilor lui Simiand.

Pagina 245

1. P.A. Sorokin (1889–1968), secretarul lui Kerenski în 1917, expulzat în 1923, a emigrat în Statele Unite şi a devenit profesor la Harvard, unde lucrarea din care R. Aron citează traducerea germană a apărut în 1928, sub titlul *Contemporary Sociological Theories* (trad. franc. de R. Verrier, *Les Théories sociologiques contemporaines*, Paris, Payot, 1938).

Pagina 247

1. Despre această problemă, a se vedea *Règles de la méthode sociologique*, cap.V, ed. citată, p.111 sq.: „Originea oricărui proces social de oarecare importanţă trebuie căutată în mediul social intern."

Cf. *Les Étapes de la pensée sociologique, op. cit.*, pp. 366–372; „Comment l'historien écrit l'épistémologie (À propos du livre de P. Veyne: *Comment on écrit l'histoire*)", *Annales,* nov.-dec. 1971, reluat în *Introducere* (col. „Tel", 1981), p. 528 sq.

Pagina 248

1. În legătură cu concluziile din lucrarea lui Durkheim *De la division du travail social* (Paris, Alcan, 1893), cf. *Les Étapes de la*

pensée sociologique, op. cit., p. 328: „Diviziunea muncii nu poate fi, aşadar, explicată nici prin plictiseală, nici prin căutarea fericirii, nici prin sporirea plăcerilor, nici prin dorinţa de a spori randamentul muncii colective. Diviziunea muncii, fenomen social, nu poate fi explicată decît printr-un alt fenomen social, iar acest alt fenomen social este o combinaţie între volumul, densitatea materială şi densitatea morală ale unei societăţi."

Pagina 251

1. A se vedea capitolul consacrat lucrării lui Durkheim (*Le Suicide. Étude de sociologie*, Paris, Alcan, 1897), în *Les Étapes de la pensée sociologique, op. cit.*, pp. 330–345: „La sfîrşitul lucrării *De la division du travail social* precum şi la sfîrşitul lucrării *Le Suicide...*, Durkheim arată că societăţile moderne prezintă unele simptome patologice, în primul rînd insuficienta integrare a individului în colectivitate" (p. 340). Cf. şi „Comment l'historien écrit l'épistémologie", *loc. cit.*, p. 530 sq.

Pagina 253

1. J. H. von Thünen (1783–1850), fondatorul teoriei localizărilor economice, formulează o lege conform căreia salariul ar trebui să fie egal cu rădăcina pătrată a minimului vital înmulţit cu produsul muncii lucrătorului.

Th. Gresham (1519–1579) este autorul presupus (de MacLeod) al legii conform căreia „moneda rea o alungă pe cea bună" (cînd două monede, între care există un raport de schimb fix, circulă la concurenţă în aceeaşi ţară şi cînd una creşte în raport cu cealaltă, cea puternică tinde să dispară din circulaţie, fiind rezervată plăţirii datoriilor faţă de străinătate sau tezaurizării). Această lege a lui Gresham, folosită ca exemplu şi de M. Weber (*Wirtschaft und Gesellschaft, op. cit.*, p. 5 sq.), este menţionată în *La Sociologie allemande contemporaine* printre relaţiile economice „cele mai apropiate de legile veritabile" (*op. cit.*, p.150); cf. şi *Philosophie critique..., op. cit.*, p. 256.

Pagina 254

1. R. Aron a revenit la acest exemplu al sinuciderii în Prefaţa sa la cartea lui J. Baechler, *Les Suicides*, Paris, Calmann-Lévy, 1974, p. I–VIII.

Pagina 257

1. Poziţia lui Halbwachs referitor la sinucidere va fi evocată din nou în „Comment l'historien écrit l'épistémologie", *loc. cit.*, p. 530 sq.

În legătură cu această dispută între sociologi şi psihologi, cf. M. Bonnafous, „Le Suicide, thèse psychiatrique et thèse sociologique", *Revue philosophique*, 1933, t. LVIII, p. 466 sq. (referitor la M. Bonnafous, căruia R. Aron i-a succedat în 1937 la Universitatea din Bordeaux, el însuşi elev al lui C. Bouglé, cf. *Mémoires*, p. 152, 163, 197, 338).

Pagina 265

1. În legătură cu „preceptul enumerării selective", cf. F. Simiand, *Le Salaire, l'évolution sociale et la monnaie, op. cit.*, t. I, Introduction („La méthode positive et la présente recherche"), cap. III, pp. 100–105.

Despre critica „apelului la fapte", apel care crede că demonstrează validitatea unei relaţii (în această împrejurare *M*, salariul, şi „un factor *A* considerat ca relaţie posibilă cu el") aducînd „în sprijin un anumit număr de exemple în care apare într-adevăr această relaţie, dar care sînt luate de ici, de colo" (exemplificare) sau chiar acumulate „printr-un hazard sistematic" şi nu „printr-un hazard de fapt" (eşantionare), *ibid.*, p. 82 sq.

2. În legătură cu „preceptul identităţii de bază între experienţe", *ibid.*, pp. 96–100

Pagina 266

1. Ceea ce Simiand numeşte „fenomenoscopie efectivă, continuă şi completă" (*op. cit.*, p. 79) ar trebui în opinia lui să decurgă din aplicarea „preceptului fenomenului produs" (*ibid.*, pp. 79–89): demersul ştiinţific constă în observarea nu numai a rezultatului unui fenomen, ci şi a procesului „fenomenului care se face"; în acest sens, este vorba de o „fenomenoscopie" 1) *efectivă* (în opoziţie cu un demers care, „limitîndu-se la constatarea unui rezultat, ar imagina ceea ce s-a întîmplat), 2) *continuă* (observînd în toată continuitatea sa ordinea unor fapte studiate), 3) *completă* (obligîndu-se să urmărească fenomenul „de la început pînă la sfîrşit").

2. „Preceptul integralităţii independente" este enunţat de Simiand, *op. cit.*, p. 85: studiul experimental trebuie „să-şi impună să cuprindă în primul rînd o totalitate obiectiv constituită", adică „un ansamblu de fapte independente, sau măcar cît mai independente

posibil, sau măcar totuşi, ale căror dependenţe au fost recunoscute şi au putut fi constatate sau limitate".

„Preceptul segregării omogene" impune ca termenii a căror relaţie încercăm să o discernem să fie, „şi unul şi celălalt şi în raportul lor", prezentaţi „într-o omogenitate definită care să fie cît mai apropiată de asemănare" (*ibid.*, p. 94), adică în condiţii de izolare astfel încît „specificările caracteristice" a ceea ce studiem să fie nu numai prezervate, ci şi întărite.

„Preceptul superiorităţii corespondenţelor în succesiune pentru determinarea dependenţelor" (*ibid.*, p.106 sq.) preconizează privilegierea, pentru studiul unei relaţii între doi termeni, „a experienţelor extrase din constatări de succesiune" în raport cu „cele extrase din constatări de coexistenţă": într-adevăr, coexistenţele permit stabilirea unei relaţii, dar ele nu spun nimic despre „sensul relaţiei", de aceea „experienţele dinamice" sînt preferabile „experienţelor statice".

Conform „preceptului legăturii celei mai strînse şi al serierii dependenţelor" (p. 112), „metoda pozitivă" impune, pentru a corela un obiect cu un antecedent considerat drept cauză a sa, discriminarea tuturor legăturilor pe care le întreţine cu diverse antecedente şi reţinerea drept cauză doar a antecedentului „celui mai puţin substituibil".

3. Despre această definiţie a mişcărilor economice ca succesiune a fazelor *A* de dezadaptare şi a fazelor *B* de stabilizare sau de reechilibrare, a se vedea de exemplu *Salaire..., op. cit.*, t. I, 1. II: „Le mouvement général du salaire en France contemporaine", îndeosebi cap. V, p. 524 sq.

Pagina 267

1. Cf. „La causalité en histoire", *loc. cit.*, p. 263.

Pagina 268

1. Despre această problemă, a se vedea *Salaire..., op. cit.*, t. II, 1.III, cap. VI, partea a II-a („Faits de fonctionnement monétaire"), p. 245 sq.

Pagina 269

1. Tema „inerţiei ca forţă de progres" apare în *Salaire..., op. cit.*, t. II, p. 523.

2. „Definirea în termeni generali a efectului precis propus explicării" constituie după Simiand „prima regulă a metodologiei istorice": cf. „La causalité en histoire", *loc. cit.*, p. 262.

Pagina 270

1. A. Landry (1874–1954) a fost titularul, începînd din 1907, al catedrei de istorie a doctrinelor economice la École pratique des hautes études; autorul unei teze despre *L'utilité sociale de la propriété individuelle* (1901), a scris şi *Manuel d'économie politique* (1908); s-a consacrat demografiei şi apărării teoriilor nataliste. S-a orientat către o carieră politică, a fost deputat de Corsica, în 1936, şi de mai multe ori ministru.

Pagina 273

1. Cf. în această privinţă paginile de la începutul cărţii a III-a din *Salaire..., op. cit.*, t. II, p. 6 sq., intitulate semnificativ: „Traits généraux de la nature humaine"; cf., totodată, pp. 477–505.

2. Noţiunea de „raţiune colectivă" intervine în *Salaire..., op. cit.*, t. II, p. 527.

Pagina 281

1. Simiand prezintă de mai multe ori ca „o problemă de metafizică" chestiunea rolului istoric al libertăţii umane: cf. îndeosebi „La causalité en histoire", *loc. cit.*, p. 251, 256 sq.; „Méthode historique et science sociale", *loc. cit.*, p. 10 sq.

Pagina 282

1. A se vedea *Les Règles de la méthode sociologique*, cap. V, ed. citată, pp. 115–119.

Despre această teză a lui Durkheim, cf. *Les Étapes de la pensée sociologique, op. cit.*, p. 391 sq.: „Clasificarea societăţilor după gradul de complicaţie îi oferea într-adevăr lui Durkheim posibilitatea unei distincţii la care ţinea mult între fenomenele superficiale pe care le lăsa deliberat şi cu un anumit dispreţ în seama istoriei, şi fenomenele profunde care aparţineau esenţialmente sociologiei [...] Această clasificare a societăţilor conducînd la opoziţia dintre profund şi superficial, dintre tipul social şi fenomenele istorice, aparţine, în opinia mea, unei iluzii, pozitiviste sau realiste, conform căreia o clasificare a societăţilor, şi numai una, este valabilă absolut."

2. Cf. „La causalité en histoire", *loc cit.*, p. 263 sq.

3. A se vedea *Les Règles de la méthode sociologique, op. cit.*, pp. 112–115. Despre această temă durkheimiană, cf. *Les Étapes de la pensée sociologique, op. cit.*, p. 328 sq.

Pagina 284

1. Această formulă apare în lecția a 48-a din *Cours de philosophie positive* (*Œuvres d'A. Comte*, Paris, Éd. Anthropos, 1969, t. IV, p. 282 sq.): în biologie și în științele sociale, este preferabil să mergem de la „ansamblu" la „detaliu" sau la „părți" (p. 287), căci fenomenele despre care este vorba sînt „profund conexe".

Pagina 287

1. Această idee a fost reluată îndeosebi în lecția inaugurală la Collège de France, *De la condition historique du sociologue*, Paris, Gallimard, 1971, p. 35: „Teoria sociologică poartă în ea, implicit, o filozofie a istoriei."

Pagina 288

1. *Cours de philosophie positive, op. cit.*, lecția a 48-a: „Dinamica socială studiază legile succesiunii, în timp ce statica socială le cercetează pe cele ale coexistenței."

a. 1938: „Legi sociale și istorice."

Pagina 290

1. Despre modul în care Simiand trimite la „metafizica bunului-simț" faptul de a considera fenomenele ca „acțiuni emanînd forțe", a se vedea „Méthode historique et science sociale", *loc. cit.*, p. 12.

Pagina 292

1. Formula lui Pareto este analizată în *Les Étapes de la pensée sociologique, op. cit.*, p. 461 sq. Pareto a expus această formulă îndeosebi în *Cours d'économie politique* (Lausanne, 1896–1897) și în *Les Systèmes socialistes* (Paris, 1901–1902) (*Œuvres complètes*, Geneva, Droz, t. I și V).

Pagina 294

1. „Rutinizarea harismei" („*Veralltäglichung des Charismas*") este abordată în secțiunea a V-a a lucrării *Wirtschaft und Gesellschaft*, secțiune consacrată tipurilor de dominație (ed. citată, pp. 142–148; trad. citată, pp. 253–261). Această temă a fost deja evocată de R. Aron în *La Sociologie allemande contemporaine, op. cit.*, p. 149 sq., și va fi analizată în *Les Étapes de la pensée sociologique, op. cit.*, p. 560.

Pagina 295

1. Este vorba de *Théories sociologiques contemporaines, op. cit.*, în care Sorokin trece efectiv în revistă diversele teorii cu privire la schimbarea socială.

2. Teoria paretiană a circulaţiei elitelor este analizată în „La sociologie de Pareto" (1937), *loc. cit.*, p. 500 sq., *Les Étapes de la pensée sociologique, op. cit.*, p. 463 sq., şi în „Prefaţa" scrisă pentru reeditarea *Tratatului* (*Études politiques, op. cit.*, p. 148); ea este evocată şi în *Mémoires, op. cit.*, p. 155.

Pagina 297

1. K. Lamprecht apără, în *Moderne Geschichtswissenschaft* (Fribourg, 1905, p. 91 sq.) şi în *Einführung in das historische Denken* (ed. a 2-a, Leipzig, 1913, p. 122), teza conform căreia legile universale ale devenirii nu determină decît marile trăsături ale istoriei, care se particularizează conform *„principia individuationis"* care sînt spaţiul şi timpul, dînd astfel naştere acestor „dezvoltări particulare" pe care le constituie după el istoriile egipteană, evreiască, asiriană, greacă, chineză sau japoneză.

Despre diferenţa dintre unităţile culturale ale lui Spengler şi cele ale lui Toynbee, cf. „Prefaţa" scrisă de R. Aron pentru traducerea, deja citată, a cărţii lui Toynbee, *L'Histoire* (*A Study of History*), p. 6 („Înlocuirea civilizaţiilor cu naţiunile ca domeniu inteligibil de cercetare"); cf. şi precizările aduse în *L'Histoire et ses interprétations, Entretiens autour de A. Toynbee*, Paris, Mouton, 1961, p. 17, p. 43 sq.

2. Despre „tipizarea psihologică a istoriei", cf. K. Lamprecht, *Einführung in das historische Denken, op. cit.*, p. 44, 143 sq.; cf. şi conferinţele sale despre „ştiinţa modernă a istoriei" (*Moderne Geschichtswissenschaft*, Fribourg, 1905): „Istoria nu este în sine nimic altceva decît psihologie aplicată" (p.16). Simbolismul, convenţionalismul etc. desemnează la Lamprecht o serie de dispoziţii psihice determinate a căror succesiune este supusă determinismului strict al unei legi naturale universale.

Pagina 298

1. Această dificultate inerentă filozofiei spengleriene a pluralităţii ireductibile a culturilor va fi subliniată în *Dimensions..., op. cit.*, p. 33: în măsura în care Spengler „ne prezintă culturile închise fiecare în singurătatea sa, incapabilă să comunice cu celelalte", nu

vedem cum niște culturi „funciarmente incapabile de schimburi, fiecare închisă în ea însăși", ar putea face dovada unui minim de deschidere unele față de celelalte pe care-l necesită de exemplu transmiterea unor descoperiri sau cunoașterea unei culturi trecute cu ajutorul unei culturi prezente (cf. și *Dimensions...*, *op. cit.*, p. 98). Astfel este posibil să estimăm că „Spengler a împins pînă la absurd o intuiție bogată în implicații", și anume prezentarea fiecărei culturi ca fiind inspirată de un spirit singular („Le déclin de l'Occident", *Le Débat*, ianuarie 1984, p. 9).

Pagina 300

1. Această teză este apărată în special de M. Weber în capitolul din *Wirtschaft und Gesellschaft* consacrat „tipurilor de comunicare religioasă", p. 245 sq. (trad. citată, p. 429 sq.): „puterilor impersonale" ale religiilor fetișiste li se substituie „zei și demoni antropomorfizați", apoi „zeii etici" ai marilor religii monoteiste. Despre acest proces, al cărui punct final, din care sacrul și excepționalul sînt expulzate, îl constituie „lumea dezamăgită", cf. *Les Étapes de la pensée sociologique, op. cit.*, p. 545 sq.

Pagina 301

1. Concluzia acestui paragraf lasă să se înțeleagă, pentru prima dată cu o asemenea claritate, principiul veritabil a ceea ce ar putea fi soluția problemei obiectivității istorice și ar trebui, așadar, să permită înlăturarea definitivă a relativismului: așa cum era sugerat deja în legătură cu Rickert în *Philosophie critique* (*op. cit.*, p. 134), „pentru ca istoria să fie obiectivă, trebuie să credem în existența unor valori universale". Găsim aici identificate aceste „valori universale", prin referire la care se efectuează selecția, punerea în perspectivă etc., fără ca această intervenție a unui punct de vedere să implice neapărat o disoluție relativistă a ideii înseși de adevăr: considerarea istoriei *ca și cum* ar fi locul în care se împlinește vocația omului ca ființă rațională înseamnă orientarea, de o manieră regulatoare, a cunoașterii istorice plecînd de la o valoare împărtășită de drept de fiecare ființă omenească.

a. 1938: „Sinteza cauzală".

Pagina 306

1. Asemenea majorității argumentelor utilizate în această critică a materialismului istoric, cel care pune în discuție antropologia marxistă și rolul său în pretinsa „știință a istoriei" va reapărea pe par-

cursul numeroaselor dezvoltări pe care lucrările ulterioare le vor aduce acestei critici: cf., despre modul în care, în marxism ca în orice filozofie a istoriei, „sensul istoriei totale este solidar cu sensul pe care-l atribuim existenţei umane" (*Dimensions..., op. cit.*, p. 109), *Marxismes imaginaires*, Paris, Gallimard, col. „Idées", 1970, p. 90; „Millénarisme et sagesse", în *Polémiques*, Paris, Gallimard, 1955, p. 67; *Dimensions..., op. cit.*, p. 105.

Cu aceasta, trebuie să precizăm că punerea în perspectivă a trecutului plecînd de la o teză filozofică despre esenţa omului nu este recuzată aici ca atare: dacă punerea în perspectivă necesită un punct de vedere, cum să nu fim de acord că, în aceste condiţii, deoarece este vorba de punerea în perspectivă a unei deveniri umane, acest punct de vedere se poate defini esenţialmente printr-un anumit număr de teze despre umanitatea omului? Cf. în această privinţă *L'Opium..., op. cit.*, p. 227: „Este de-ajuns, pentru ca devenirea politică să aibă *un* sens, ca Umanitatea să aibă o vocaţie, ca societăţile, departe de a se succeda, străine unele de celelalte, să pară etapele succesive ale unei cercetări." Dar, dacă pentru apariţia posibilă a unui sens este necesar şi suficient ca etapele devenirii *să pară* că pot fi puse în perspectivă plecînd de la o idee despre om, în care ele ar fi *ca şi* o realizare progresivă, trebuie totuşi – pentru ca reconstrucţia astfel produsă să nu fie sub semnul arbitrarului şi al relativităţii — ca ceea ce îi serveşte drept principiu filozofic de sistematizare să poată fi recunoscut ca un adevăr incontestabil şi, întrucît este vorba de o definire a omului, ca singura teză posibilă despre umanitatea omului: ar trebui, aşadar, în această împrejurare, ca definiţia marxistă a omului prin muncă să epuizeze noţiunea de umanitate.

Or, *L'Opium des intellectuels* (*op. cit.*, p. 203 sq.) va sublinia că interpretarea multitudinii activităţilor umane plecînd de la munca înţeleasă ca producere a mijloacelor de existenţă înseamnă „reducerea lumii umane la o singură dimensiune" şi, prin urmare, subaprecierea „diversităţii rolurilor pe care le joacă indivizii într-o societate complexă, intersectarea sistemelor în care se inserează activităţile". Dacă, în consecinţă, este legitim să punem devenirea studiată în perspectivă prin referire la o anumită idee despre om, această definiţie nu trebuie totuşi să fie prea restrictivă pentru a putea face parte din acele „valori universale" în care trebuie să credem „pentru ca istoria să fie obiectivă". Ca urmare, nu vom fi surprinşi că Ideea Raţiunii ca „destinaţie a omului" este cea care a putut fi chemată să îndeplinească această funcţie.

2. Clasificarea evocată, şi care va fi analizată în pagina următoare, este semnalată de M. Scheler, în *Die Wissensformen und die Gesellschaft, Probleme einer Soziologie des Wiessens*, Leipzig, Der Neue-Geist Verlag, 1926, pp. 1–46: „Esenţa şi conceptul sociologiei culturii. Statica şi dinamica ştiinţei, şi legea fundamentală a cauzalităţii istorice."

3. Clasificarea lui Meinecke este obiectul articolului „Kausalität und Werte in der Geschichte", *Historische Zeitschrift*, 1.CXXXVII, 1928, reluat în *F. Meinecke Werke, Zur Theorie und philosophie der Geschichte*, 1959, Stuttgart, W.F. Koehler Verlag, p. 60 sq.

Despre lucrarea *L'Histoire traditionnelle de la synthèse historique* (Paris, Alcan, 1935) a lui H. Berr, coordonatorul colecţiei „Evolution de l'humanité", există un scurt comentariu al lui R. Aron, în *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1938, t.V, p. 274 sq., care subliniază că H. Berr, interesîndu-se „nu doar de necesităţile sociale, ci de toate categoriile de cauze", deosebeşte cele trei categorii ale necesarului (socialul), contingentului (colectivul) şi logicului: aceste distincţii sînt prezentate ca ascunzînd „multe obscurităţi", mai ales în măsura în care se întrepătrund acolo „formalul şi materialul, elementele realului şi formele spiritului nostru".

Pagina 307

1. Despre ierarhizarea comtiană a fenomenelor, şi anume de la anorganic la om, „inferiorul condiţionează superiorul, dar nu-l determină", cf. *Les Étapes de la pensée sociologique, op. cit.*, p. 120.

Acelaşi principiu de clasificare apare la N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, ed. citată, p. 17 sq. Aceste pagini sînt analizate de R. Aron în articolul său din *Annales sociologiques,* 1934, série A, fasc.1, p. 192: „Universul istoric ar fi alcătuit dintr-o serie de straturi suprapuse, inferiorul condiţionează superiorul, dar acesta rămîne autonom" (spiritul personal, spiritul obiectiv, spiritul obiectivat).

Pagina 309

1. Despre aceste formule ale lui Scheler, a se vedea *Probleme einer Soziologie des Wissens*, p. 34 sq.

Pagina 314

1. Această definiţie weberiană a libertăţii este explicitată în *Philosophie critique..., op. cit.*, p. 259: „În ceea ce priveşte conduita umană, ea este practic cu atît mai explicabilă cu cît pare mai liberă:

căci acţiunea raţională este cel mai uşor de înţeles, iar acţiunea total-mente de neînţeles este aceea pe care nimeni nu o consideră liberă, aceea a nebunului."

Pagina 317

a. 1938: „Cauzalitate şi probabilitate."

Pagina 318

1. Aceste alineate referitoare la Mendel constituie prilejul de a reaminti că R. Aron se gîndise mai întîi să-şi consacre teza complementară mendelismului, mărturie stînd scrisoarea trimisă de la Köln, pe 19 noiembrie 1930, lui P. Berteaux („Histoire et politique", *Commentaire*, februarie 1985, p. 281): „Din întîmplare, nu am schimbat subiectul tezei. Ba mai mult, am hotărît că *Le Mendélisme, Essai d'épistémologie et de critique* poate constitui teza secundară."

Pagina 319

1. Văr al lui Darwin, F. Galton (1822–1911) a apărat, în lucrarea sa *Inquiries into Human Faculties* (1883), teza conform căreia este posibil de ameliorat specia umană, atît „prin căsătorii judicioase", cît şi prin „toate influenţele care dau forţelor celor mai convenabile o mai bună şansă de înflorire".

Pagina 321

a. 1938: „Limitele obiectivităţii cauzale şi ale cauzalităţii istorice."

Pagina 322

1. Observăm deja aici de ce va fi menţionat ulterior (p. 356) un „eşec al criticii": eşec într-adevăr evident dacă critica raţiunii istorice credea că poate stabili fundamentele obiectivităţii istorice, deşi nu îi va determina, înţelegem acum în ce măsură, decît limitele. Aceste limite sînt acum identificabile cu cele ale cauzalităţii, cel puţin din două motive:

1) Dacă „numai enunţul legitim al temei critice, atunci cînd este vorba de raţiunea istorică", constă în a întreba „care părţi ale ştiinţei istorice sînt universal valabile" (*Philosophie critique..., op. cit.*, p. 294), doar în demersul cauzal ar putea fi situată această parte obiectivă a cunoaşterii istorice: comprehensiunea, aşa cum s-a arătat în secţiunea a II-a, aparţine mai mult dialogului între două subiectivi-

tăți (cea a istoricului și cea a actorului) decît unui demers comparabil cu metoda experimentală care le garantează științelor naturii obiectivitatea; or, tentativa de a reconstrui explicativ (cauzal) totalitatea istorică își găsește cu exactitate limitele în necesitatea de a ține seama, printr-o dimensiune a comprehensiunii, de rolul, inexplicabil în integritatea sa, al indivizilor în istorie. Această apariție a comprehensiunii la limitele (și ca limită a) cauzalității va fi obiectul primului capitol al acestei prime părți a secțiunii a IV-a.

2) În plus, cauzalitatea istorică lasă să se întrevadă și limite interne, care au fost subliniate în secțiunea a III-a: determinismul nefiind decît probabilist sau ipotetic, înscrierea evenimentelor într-o ordine globală rămîne supusă la ceea ce ultima pagină din *Philosophie critique* (*op. cit.*, p. 395) prezenta ca „decizii filozofice" de neînlocuit și inevitabile, și anume: postularea metaștiințifică că fiecare secvență a devenirii este structurată ca un ansamblu inteligibil, cînd totuși această inteligibilitate (conform schemei filozofice a „Vicleniei Rațiunii") s-ar sustrage actorilor.

Obiectivitatea demersului cauzal (și corelativ cea a cunoașterii istorice) este, așadar, limitată *extrinsec*, de necesitatea complementului pe care i-l furnizează comprehensiunea, și totodată *intrinsec*, de prezența constantă în ea a „drepturilor filozofiei".

Pagina 327

a. 1938 (titlu): „Limitele științei obiective a trecutului."

Pagina 328

1. Această dublă exigență de „adecvare semnificativă" și de „adecvare cauzală" este analizată și în *Philosophie critique..., op. cit.*, p. 256, și în *La Sociologie allemande contemporaine, op. cit.*, p. 109. Distincția se face în *Wirtschaft und Gesellschaft, op. cit.*, p. 5 sq. (trad. citată, p. 10 sq.).

2. Despre funcțiile verificării cauzale la M. Weber, *Philosophie critique..., op. cit.*, p. 254 sq., 270 sq. Dintre exemplele care urmează să fie amintite, acela al subiecților economici care se debarasează de moneda rea și o păstrează pe cea bună (legea lui Gresham) este analizat de M. Weber în *Wirtschaft und Gesellschaft, op. cit*, p. 5 sq. (trad. citată, pp. 9–10).

Pagina 332

1. Pasajul citat, care evocă îndeosebi „cauzele pur economice ale căderii asignatelor", se găseşte în capitolul VIII („La question financière") din volumul I („La chute de la royauté") al lucrării publicate de A. Mathiez în 1922 (Paris, A. Colin, ed. a 15-a, 1964, p. 141).

Pagina 338

1. Despre această teză a lui Dilthey, cf. *Philosophie critique..., op. cit.*, p. 31: „Tot ceea ce derivă dintr-o stare de spirit n-ar putea fi universal valabil. Filozofia este esenţialmente istorică deoarece este solidară cu ansamblul psihic [...]. Dimpotrivă, ştiinţele progresează deoarece sînt izolate de totalitatea vitală." R. Aron trimite în nota la *Introduction à l'étude des sciences humaines* (*G.S., op. cit.*, I, p. 352, şi trad. citată, modificată, p. 434): „Ansamblul cunoaşterii s-a separat, în ştiinţă, de fundamentul său în totalitatea naturii umane." Cf. şi *G.S., op. cit.*, I, p. 127 (trad. modificată, p. 165): „În interiorul acestui ansamblu viu care este fondat în totalitatea naturii umane, dezvoltarea intelectuală a speciei umane s-a separat treptat, formînd astfel ştiinţa."

Pagina 339

1. Despre noţiunea diltheyană de epocă concepută „în lumina structurii individuale", cf. *Philosophie critique..., op. cit.*, p. 57: „Fiecare epocă istorică are în ea însăşi centrul său de gravitaţie, propria sa semnificaţie." Putem să ne raportăm, în această privinţă, la *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit* (*G.S., op. cit.*, VII, 1926, p. 154): „Fiecare unitate spirituală este centrată în ea însăşi. Asemenea individului, fiecare sistem cultural, fiecare comunitate au un centru în ele însele."

2. Despre această concepţie cournotiană asupra scopului istoriei, a se vedea nota noastră 2 de la pagina 36.

Pagina 340

1. Noţiunea de scop al istoriei, plecînd de la care pluralitatea evenimentelor şi a epocilor s-ar putea organiza după o unitate totală, este astfel păstrată, cu un statut totuşi pur metodic sau regulator, acela al unei „Idei a Raţiunii". A se vedea în această privinţă *Dimensions..., op. cit.*, p. 57; „Les trois modes de l'intelligibilité historique", *loc. cit.*, p. 459.

a. 1938 (titlu): „Limitele obiectivităţii istorice."

Pagina 342

1. Aluzie la lucrarea lui Dilthey (1910) publicată în volumul VII al *G.S.* şi citată în nota noastră 1 de la pagina 339.

Pagina 346

1. Tema conform căreia istoria însăşi, ca sesizare a universalului concret, este cea care înfăptuieşte proiectul pe care şi-l asumau filozofiile istoriei (reconstituirea istoriei ca istorie a universalului), cf. B. Croce, *Teoria e storia della storiografia* (1916), Bari, Laterza, 1954, p. 43 sq,; trad. de A. Dufour, *Théorie et histoire de l'historiographie*, 1968, secţiunea I, cap. III şi IV. Despre „identitatea dintre filozofie şi istorie", cf. şi *Logica* (1905), Bari, Laterza, 1958, p. 190 sq.

Pagina 349

1. *Philosophie critique* (*op. cit.*, p. 229 sq.) examinează această noţiune weberiană a „analizei valorii" *(Wertanalyse):* „Analiza valorii [...] este ceea ce numim îndeobşte înţelegere a conţinutului intelectual al unei lucrări sau a conţinutului estetic al unei opere de artă. Weber foloseşte acest termen pentru că, în opinia sa, înţelegerea constă în desprinderea aspectelor la care s-ar referi judecăţile de valoare. A raporta la anumite valori elemente ale unui poem sau ale unui tablou înseamnă a elucida ceea ce constituie pentru noi semnificaţia operei." În acest sens, istoricul de artă, de exemplu, „pregăteşte, prin analiză, judecăţile de valoare, a căror formulare o lasă în seama celorlalţi".

2. Despre această noţiune nietzscheeană, a se vedea *Dimensions...*, *op. cit.*, pp. 15–16, 123: concepţia conform căreia „oamenii şi evenimentele nu [sînt] la fel de demne de a fi studiate" şi „anumite persoane sau anumite opere [au] datorită valorii sau semnificaţiei lor exemplare un loc particular în atenţia noastră", este prezentată ca avînd interesul, prin opoziţia sa directă faţă de pozitivism, de a lămuri „legătura inevitabilă şi legitimă dintre prezent şi trecut, dintre istorie şi personajul istoric, dintre monument şi oamenii care-l admiră" — prin aceasta ea contribuind la risipirea „iluziei unei reproduceri pure şi simple a ceea ce a fost".

Trebuie totuşi să precizăm că aceste teze dezvoltate de Nietzsche în a doua *Consideraţie inactuală* joacă o festă pozitivismului doar pentru a cădea în perspectivism şi deci în subiectivism integral: „Nu există fapte, ci numai interpretări." Despre critica acestei consecinţe

a tezei nietzscheene şi a resurgenţelor sale la „intelectualitatea anilor şaizeci", cf. *La Révolution introuvable*, Paris, Fayard, 1968, p. 122 sq., 136; cf. şi Introducerea la *Penser la guerre, Clausewitz*, *op. cit.*, I, p. 24 sq.

Pagina 350

1. Cf. *Philosophie critique*..., *op. cit.*, p. 137 sq.

Pagina 351

1. A se vedea despre acest aspect *La Sociologie allemande contemporaine*, *op. cit.*, pp. 62–75 (cf. şi comentariile consacrate lui Weber, semnalate la noi în nota de la pagina 196).

Pagina 353

a. 1938 (titlu): „Relativitatea cunoaşterii istorice."

Pagina 356

1. Prefaţa la *Philosophie critique* anunţă într-adevăr (*op. cit.*, p. 9) proiectul unei a doua părţi consacrate istorismului. Este ceea ce se menţionează în *Mémoires* (*op. cit.*, p. 112 sq.): „Filozofia critică a Istoriei trebuia să fie urmată de un al doilea volum care ar fi avut ca obiect istorismul sau istoricismul, cele două concepte fiind totuşi mai puţin diferenţiate atunci decît acum [...] Ar fi figurat în cel de-al doilea volum: Ernst Troeltsch, Max Scheler, Karl Mannheim şi poate Oswald Spengler."

2. Enunţînd proiectul criticii raţiunii istorice, *Philosophie critique* explica faptul că fusese vorba, pentru Dilthey şi succesorii săi, să desprindă, din funcţionarea ştiinţelor istorice, „categoriile spiritului" a căror universalitate ar trebui să permită garantarea, pentru cunoaşterea trecutului, a unei obiectivităţi comparabile cu cea a fizicii (*op. cit.*, p. 15). Or, încă din introducerea sa, R. Aron semnala că această căutare a categoriilor, analoagă „Analiticii conceptelor" care, în *Critica raţiunii pure*, desprinde categoriile cunoaşterii naturii, se dovedea aici inseparabilă de „dialectica raţiunii istorice", de „incapacitatea noastră de a determina în mod universal valabil valorile care sînt principiile selecţiei" (*op. cit.*, p. 16).

3. Despre ceea ce Scheler numeşte „relativizarea istorismului prin perspectivism", cf. *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Berna şi München, Francke Verlag, 1925, ed. a 2-a, 1960, p. 149 sq.

Pagina 358

1. Cf. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen, Mohr, 1922, p. 695 sq.: ar fi vorba, în cazul istoricului, de „a vedea, în mod imparțial și pur obiectiv, divinul în istorie, situîndu-se de partea lui Dumnezeu".

2. Scheler dezvoltă această teză în *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 154.

3. Despre Mannheim (1893–1947), în afară de *La Sociologie allemande contemporaine*, *op. cit.*, pp. 80–84, a se vedea comentariul pe marginea articolului „Wissensoziologie" semnat de Mannheim în *Handwörterbuch* editat de von Vierkandt, *Annales sociologiques*, 1934, série A, fasc. 1, pp. 197–200 (cf. îndeosebi p. 199: „Această analiză a gîndirii legate de real este nouă, mai ales prin dogmatismul sau dogmatismele din care se inspiră" — dogmatismele sociologic, istoric, relativist); a se vedea și în *Annales sociologiques* din 1938, série A, fasc. 3, p. 82 sq., comentariul la *Mensch und Gesellschaft in Zeitalter des Umbaus* (1935).

Nu este lipsit de importanță să observăm că în *Le Spectateur engagé* citim: „Timp de șase luni, un an, am fost mannheimian" (*op. cit.*, p. 35).

4. Teza conform căreia „interdicțiile și imperativele" care se impun conștiințelor individuale provin, măcar parțial, din „conștiința colectivă", a fost apărată îndeosebi de Durkheim în *La Division du travail*, *op. cit.* A se vedea în această privință *Les Étapes de la pensée sociologique*, *op. cit.*, p. 322 sq.

Pagina 363

1. Despre legătura dintre *ethos* și ordinea socială, cf. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 28, 93 sq.

Pagina 364

1. *Les Étapes de la pensée sociologique*, *op. cit.*, p. 383 sq., analizează modul în care „Durkheim credea în necesitatea unor reforme profunde de ordin social și de ordin moral".

2. Această remarcă este reluată în *Les Étapes de la pensée sociologique*, *op. cit.*, p. 360 sq., 389 sq.

Pagina 365

1. Efortul lui Dilthey de „salvgardare a unei filozofii riguroase", îndeosebi sub forma unei „filozofii a filozofiei" *(Weltanschau-*

ungslehre, Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, G.S., VIII, trad. de L. Sauzin, *Théorie des conceptions du monde, Essai d'une philosophie de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1946) este analizat în *Philosophie critique...*, *op. cit.*, pp. 89–100.

2. Este vorba de articolul „Philosophie als strenge Wissenschaft", *Logos*, I, 1911, pp. 289–341 (reed. Frankfurt, Klostermann, 1965).

Pagina 366

1. A se vedea în această privinţă *Philosophie critique...*, *op. cit.*, p. 289 sq., *Dimensions...*, *op. cit.*, p. 33 sq., *Mémoires, op. cit.*, pp. 737–741.

a. 1938: „Depăşirile relativismului."

Pagina 369

1. Această expresie constituie titlul *(Das individuelle Gesetz)* celui de-al patrulea dintre eseurile reunite de Simmel în *Lebensanschauung, vier metaphysische Kapitel*, München şi Leipzig, Duncker und Humblot, 1918, p. 154 sq.

2. Această critică a „relativismului etic" este dezvoltată de M. Scheler, în *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1916), ed. a 5-a, Berna şi München, Francke Verlag, p. 300 sq. („Historische Relativität der ethischen Wertschätzungen und ihre Dimensionen"), îndeosebi, pentru exemplele cu preotul şi soldatul, p. 315 sq.; trad. de M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955, p. 305 sq. („Relativité historique des valeurs éthiques et paramètres de cette relativité") [pentru exemple, p. 320 sq.].

Pagina 370

1. Ierarhizarea valorilor este obiectul esenţial al părţii I din *Le Formalisme en éthique*. Ea se face din diverse puncte de vedere: din cel al suporturilor valorii, clasificarea consideră valorile persoanei (care afectează direct persoana însăşi) ca superioare valorilor lucrului, valorile actelor (acte volitive, acte de cunoştinţă) ca superioare valorilor funcţiei (auzul, văzul), valorile intenţionale — valorilor succesului, valorile cu scop intenţional — valorilor stărilor afective; în funcţie de calitatea lor intrinsecă, Scheler distinge valorile agreabilului şi dezagreabilului, valorile vitale (calitatea vieţii, sănătoasă sau nesănătoasă etc.), valorile spirituale (estetice, juridice sau gnoseologice), valorile sacrului şi profanului. Această a doua ierarhie este hotărîtoare pentru instaurarea vieţii morale. Despre principiile care stau la baza acestei ierarhii, a se vedea p. 109 sq. (trad. citată, p. 112 sq.).

Pagina 371

1. Despre noţiunea scheleriană de „intenţie morală" *(Gesinnung)*, cf. nota noastră 1 de la pagina 191.

Pagina 374

a. 1938: „Istorie şi ideologie."

Pagina 376

1. Această definiţie a ideologiei, formulată pentru prima oară în articolul „L'idéologie", *Recherches philosophiques*, VI, 1937, pp. 65–84, se va regăsi şi în *Trois essais sur l'âge industriel* care prezintă în 1966 ideologia ca „formă pseudosistematică a unei viziuni globale despre lumea istorică, viziune care dă un sens în acelaşi timp trecutului şi prezentului, şi care scoate la iveală datoria-de-a-fi a fiinţei, viitorul prevăzut sau dorit al realităţii actuale" (Paris, Plon, p. 190). Definiţia ideologiei a cunoscut totuşi, conform *Mémoires (op. cit.*, p. 605), o anumită evoluţie: „Dădusem cuvîntului ideologic un sens precis şi restrîns care-l apropia de religia mundană — definiţie care prezintă mai multe inconveniente decît avantaje. Fanatismul şi milenarismul vin şi pleacă cu sau fără sistem de interpretare totală a lumii." De fapt, *Trois essais* semnalau deja (p. 215) că „este dificil să trasăm linia de separare între ideologiile, formulate de o atitudine istorică sau de o ierarhie valorică, inseparabile de orice politică, şi oricum de orice politică democratică, şi sistemele globale de interpretare cărora le rezervam termenul de ideologie", într-un sens care nu mai este atunci cel al *Introducerii*. Există, aşadar, de-a lungul întregii opere a lui R. Aron, o accepţie largă şi o accepţie restrînsă a noţiunii de ideologie, una desemnînd condiţiile minimale ale unei rupturi cu discursul ştiinţific (decalajul faţă de real, „transcendenţa" în sensul în care înţelegem *Introducerea)*, cealaltă desemnînd punerea în aplicare sistematică a acestui decalaj (marxismul îi este atunci modelul electiv).

Pagina 378

1. Aluzie la cartea lui Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein, Studien über marxistische Dialektik*, Berlin, Der Malik-Verlag, 1923, îndeosebi p. 34 sq. (reluat în *Frühschriften*, II, 1968, Neuwied şi Berlin, H. Luchterband Verlag, p. 194 sq.).

R. Aron a revenit asupra acestei lucrări în *Marxismes imaginaires*, Paris, Gallimard, 1970, p. 19 sq., 93 sq.

2. Această definiție a ideologiei apare în articolul din 1937, „L'idéologie", *loc. cit.*, p. 65: „Formula: ideologia este ideea adversarului meu ar fi una dintre cele mai puțin proaste definiții ale ideologiei." Continuarea textului dezvoltă pe larg o primă versiune a criticii filozofiei marxiste a istoriei ca ideologie.

Pagina 379

1. R. Aron face aluzie la cartea lui H. Gouhier, *La Jeunesse d'A. Comte et la formation du positivisme*, *op. cit.* (cf. nota noastră 1 de la pagina 181), care își propune „un inventar și o geneză a universului mental al lui Comte" văzînd cum, în copilărie și în adolescență, „și-a format o lume interioară" în care se profilează deja „viitorul mare preot" al pozitivismului.

2. *La Théorie pure du droit* de Kelsen dezvoltă în § 26 această critică a marxismului *(La Négation du „Sollen"; Le droit, simple „idéologie")* [trad. citată, pp. 141–148].

Pagina 383

1. Nietzsche expune, în § 2–3 ale celei de-a doua *Considerații inactuale*, împărțirea în trei părți egale „istorie tradiționalistă" („gust maniac pentru lucrurile vechi"), „istorie critică" („cercetare minuțioasă" care, „în folosul vieții", face ca trecutul să compară „în fața tribunalului său") și „istorie monumentală" (selecție, în trecut, a lucrurilor mari de care are nevoie „omul care vrea să creeze").

Clasificarea lui Hegel este obiectul primelor pagini ale Introducerii la *Leçons sur la philosophie de l'histoire (Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Hamburg, Meiner, 1955, pp. 1–22; trad. franc., Gibelin, Paris, Vrin, 1963, pp. 17–22): „istoria originală" este istoria imediată care constă în a raporta despre evenimente la care s-a asistat sau despre care a existat o mărturie directă; „istoria filozofică" corespunde filozofiei istoriei care arată cum istoria universală „are o desfășurare rațională"; dintre cele două, „istoria reflectată" sau „care reflectează" este cea care nu se limitează la relatarea evenimentelor, ci aceea care revine la ceea ce a fost, fie pentru a reconstrui „toată istoria unui popor, a unei țări sau a lumii" (istoria universală), fie pentru a extrage din ea un „învățămînt moral destinat prezentului" (istoria pragmatică), fie de asemenea pentru a elabora o „istorie a istoriei" cercetînd adevărul și credibilitatea relatărilor istorice (istorie critică), fie totodată pentru a adopta despre ansamblul devenirii un punct de vedere specific sau „parțial", con-

struind prin abstracţie o istorie a artei, a dreptului sau a religiei (istorie particulară). (Cf. şi *Prelegeri de filozofie a istoriei*, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1968, pp. 1–39. *N.t.*)

Pagina 384

1. Această desemnare a subiectului istoric evocă făţiş caracterizarea făcută de Marx în *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, a realităţii istorice a omului ca „activitate umană şi suferinţă umană" (Paris, Éd. Sociales, 1972, p. 91 sq.). Evocarea „oamenilor care suferă şi care acţionează" este reluată în *Dimensions, op. cit.*, p. 13. (Vezi şi K. Marx şi F. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Editura Politică, 1968, p. 618. *N.t.*)

Pagina 391

1. *Le Spectateur engagé* reia explicaţia, rezumînd-o, a trei formule folosite aici *(op. cit.,* p. 57). Formula care apare în rîndurile următoare: „Istoria este imprevizibilă, ca omul pentru el însuşi", este de asemenea reluată în *Le Spectateur engagé, op. cit.,* p. 58.

Pagina 392

a. 1938: „Omul în istorie: acţiunea."

Pagina 394

1. Despre statutul valorilor în raport cu istoria, cf. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, cap. II, § 5, „Istorie şi axiologie" („Historie und Wertlehre"), p. 200 sq. — îndeosebi p. 221 sq. (despre refuzul unui „relativism al valorilor").

Pagina 396

1. Această convingere weberiană este evocată şi în *La Sociologie allemande contemporaine, op. cit.,* p. 127 sq., în care R. Aron reaminteşte că imediat după înfrîngerea Germaniei din 1918, Weber estima că cel puţin fusese împiedicat „cel mai rău lucru: victoria cnutului rusesc". Despre Weber şi politica germană, cf. şi *Les Étapes de la pensée sociologique, op. cit.*, p. 562 sq.; *M. Weber und die Machtpolitik*, conferinţă cu ocazia centenarului naşterii lui M. Weber, în *Max Weber*, lucrare colectivă, Berlin, Duncker und Humblot, 1966; *K. Jaspers et la politique*, conferinţă ţinută la Basel în 1983, publicată în „Histoire et politique", *Commentaire*, februarie 1985, p. 532.

Pagina 400

1. Despre reducerea, la Pareto, a raţionalităţii la raţionalitate economică, cf. analiza la *Traité de sociologie générale*, în *Les Étapes de la pensée sociologique, op. cit.*, îndeosebi pp. 410–423. Cf. şi prefaţa la ed. Droz la *Traité, loc. cit.*, p. 131 sq. (şi aici, analiza îi apropie pe Pareto şi Weber de evaluarea conduitei economice ca model de raţionalitate).

Analiza weberiană a „condiţiilor politicii moderne" la care se face aluzie aici, se află în conferinţa *Politik als Beruf* (1919), trad. în *Le Savant et le politique*, Paris, Plon, 10/18, îndeosebi, p. 114 sq., p. 150 sq. (*„spoilsystem"* american, adică „atribuirea tuturor posturilor federale partizanilor candidatului victorios"). despre exigenţele etice susţinute în orice împrejurare de Weber în legătură cu politicul, cf. p. 168 sq. A se vedea şi rezervele exprimate în această privinţă de R. Aron în introducerea acestei culegeri, p. 29 sq. („Poate că M. Weber cerea prea mult de la oamenii politici ai democraţiei moderne...").

Pagina 401

1. Acest pasaj, în care apare deosebirea între „politica acordului" şi „politica raţiunii", este evocat în *Mémoires, op. cit.*, p. 126. Cf. şi *Le Spectateur engagé*, care precizează că expresia „politica acordului" venea de la Alain (*op. cit.*, p. 311). (Alain evocă de asemenea „politica raţiunii foarte pure" într-un articol din mai 1933 reprodus în *Politique*, Paris, P.U.F., 1962, p. 234.) A se vedea şi *Histoire et dialectique de la violence*, Paris, Gallimard, 1973, p. 240.

Pagina 403

1. Despre această punere în discuţie a pacifismului, care va reapărea pînă în lucrarea postumă *Les Dernières Années du siècle* (Paris, Julliard, 1984, p. 84 sq., referitor la pacifismul german), cf. articolul apărut încă în 1933 în *Libres Propos* (ianuarie 1933, pp. 96–99): *Réflexions sur le „pacifisme intégral"* (în legătură cu broşura *La Paix sans aucune réserve*, teză a lui F. Challaye). Acest articol, în care apare noţiunea de „pacifism al revoluţionarilor", este analizat în *Mémoires, op. cit.*, p. 56 sq.

Pagina 404

1. A se veda, referitor la această problemă, articolul „De l'objection de conscience", în *Revue de métaphysique et de morale*, 1933, pp. 133–145 (reluat în *Études politiques, op. cit.*, pp. 342–353,

şi în „Histoire et politique", *Commentaire*, februarie 1985, pp. 291–297). Acest articol este evocat în *Mémoires*, *op. cit.*, p. 58.

Pagina 407

1. Acest paragraf provine fără îndoială dintr-o voinţă de a sublinia ceea ce separă prezenta reflecţie despre istoricitatea omului şi tezele apărate în această privinţă, cu accente uneori apropiate, de Heidegger în 1927 în *Sein und Zeit*. Cf. despre acest aspect *Annales sociologiques*, 1934, série A, fasc. 1, p. 194: „Dacă, în *Sein und Zeit,* istoria constituie o dimensiune a gîndirii ontologice, înseamnă că omul însuşi este o fiinţă istorică. În faţa neantului care îi dă sentimentul imediat de teamă, el trăieşte cu grija şi riscul de a se pierde în vorbărie sau anonimat atîta timp cît n-a decis în privinţa lui însuşi, atîta timp cît nu s-a ales pe el însuşi dînd vieţii sale un sens în raport cu moartea, atîta timp cît n-a reunit dimensiunile timpului, care sînt dimensiunile înseşi ale fiinţei sale. *Iar istoria-ştiinţă este în primul rînd o căutare a deciziilor pe care alţi oameni le-au luat cu privire la destinul lor.* Instituţiile, obiectele, nu aparţin istoriei decît secundar. Prim este omul care are o istorie pentru că viaţa sa se defineşte prin temporalitate şi nu se ajunge pe sine însăşi decît fixîndu-se faţă de moarte."

Pagina 408

1. Cf. *Philosophie critique..., op. cit.,* p. 87 sq. Dilthey exprimă această idee mai ales în partea a doua din „Esquisses pour la critique de la raison historique" *(G.S., op. cit.,* VII, p. 252: „Istoria ne eliberează în măsura în care ne ridică deasupra a ceea ce are condiţionat punctul de vedere, rezultînd din cursul vieţii noastre, plecînd de la care există pentru noi sensul").

2. Această analiză este dezvoltată în *Philosophie critique..., op. cit.,* p. 85 sq., p. 183.

3. Despre modul în care Dilthey abordează problema scrierii unei istorii a filozofiei, cf. *Philosophie critique..., op. cit.,* p. 92 sq.

Pagina 413

1. Cf. studiul lui Alain despre *Traité des passions*, apărut în ediţia din 1928 a *Tratatului*, Paris, Jonquières, şi reluat în *Les Passions et la sagesse*, Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1969, p. 981 sq. (pasiunile), p. 986 sq. (generozitatea).

Pagina 414

1. Această formulă este evocată în *Le Spectateur engagé, op. cit.*, p. 57, şi în *Mémoires, op. cit.*, p. 128.

Pagina 418

1. Această referire la doctrina bergsoniană despre libertate (mai exact, la formularea pe care i-o dă cap. III din *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Alcan, 1888, îndeosebi p. 144 sq.) va fi reluată şi dezvoltată în articolul „Réflexions sur la philosophie bergsonienne", publicat în *La France libre* din mai 1941, sub pseudonimul René Avord, la cîteva luni după moartea lui Bergson (reluat în „Histoire et politique", *Commentaire, op. cit.*, îndeosebi p. 352 sq.).

Pagina 422

1. Cunoaştem, datorită indicaţiilor furnizate de Părintele Fessard *(op. cit.*, p. 94 sq.) şi de *Mémoires (op. cit.*, p. 524), obiecţiile pe care le-a ridicat L. Brunschvicg, în timpul susţinerii tezei, faţă de formula: „Existenţa este dialectică, adică dramatică..." În raport cu propria sa concepţie despre dialectică ca „unitate fără dramă" („De la vraie et de la fausse conversion", *Revue de métaphysique et de morale*, 1931), L. Brunschvicg defineşte „dialectica" aroniană ca „dramă fără unitate", subliniind astfel că lucrarea nu voia să confere dramei existenţei umane, din punct de vedere istoric, coerenţa unei deveniri şi, în consecinţă, punea în discuţie, în opinia sa, raţionalismul. În legătură cu acest reproş, în *Mémoires* se arată cum Părintele Fessard încercase, în cartea sa, să apere *Introducerea* arătînd că posibilitatea unei unificări a devenirii plecînd de la o transcendenţă era rezervată sau prezentată. Revenind la dialogul său cu Părintele Fessard, R. Aron refuză totuşi această interpretare: „În acelaşi timp naturală şi umană, istoria rămîne într-adevăr o dramă fără unitate", deoarece eventualitatea sensului său nu îi este conferită decît de presupunerea regulatoare, deci subiectivă, a unui ţel al istoriei conceput ca „Idee a Raţiunii în sens kantian". La urma urmelor, *Mémoires,* unde admite că „stilul ultimelor rînduri ale tezei" pot părea „astăzi exagerat de patetice", precizează: „Nici satanic, nici disperat, trăiam anticipat războiul mondial pe care judecătorii mei din sala Louis Liard nu-l simţeau apropiindu-se" (p. 129). Iar concluzia din *Mémoires* (p. 741) se poate lega cu cea din *Introducere* care desprinde, o dată precizată partea a ceea ce

este aici amprenta spiritului timpului, importanța cea mai filozofică: „Scriam, aproape cu o jumătate de secol în urmă, că condiția noastră istorică este dramatică. Trebuie oare să spunem dramatică sau tragică? În anumite privințe, da, tragică este mai bine spus decît dramatică. Tragică, necesitatea de a întemeia securitatea pe amenințarea bombardamentelor nucleare; tragică, alegerea între acumularea de arme clasice și amenințarea nucleară; tragică, distrugerea vechilor culturi de către civilizația industrială, dar tragedia n-ar fi ultimul cuvînt decît dacă o rezolvare fericită, dincolo de tragedii, n-ar fi nici măcar de conceput. Eu continuu să consider ca fiind de conceput sfîrșitul fericit, foarte departe de orizontul politic, Ideea Rațiunii."

Pagina 429

1. Paginile citate de Părintele Fessard sînt date după ediția de față.

Cuprins

Notă asupra ediției de față de Sylvie Mesure 7
Introducere 19

Secțiunea I
Trecutul și conceptele de istorie

I. Teorie și istorie (Ordine și hazard) 29
II. Istoriile naturale 37
III. Istorie naturală și istorie umană 47
IV. Timpul și conceptele de istorie 55

Secțiunea a II-a
Devenirea umană și comprehensiunea istorică

Comprehensiune și semnificație 65
Partea întîi: *De la individ la istorie* 69
I. Cunoașterea de sine 70
II. Cunoașterea celuilalt 82
III. Spirit obiectiv și realitate colectivă 94
IV. Cunoașterea istorică 102
Partea a doua: *Universurile spirituale și pluralitatea sistemelor de interpretare* 113
I. Pluralitatea sistemelor de interpretare 114
II. Comprehensiunea ideilor 121
III. Comprehensiunea oamenilor 130
IV. Comprehensiunea faptelor 141
Partea a treia: *Evoluția și pluralitatea perspectivelor* 152
I. Istoria ideilor 155
II. Istoria evenimentelor și a instituțiilor 162
III. Explicație a originilor și rațională retrospectivă 170
IV. Evoluția umană 178
Limitele comprehensiunii 189

Secţiunea a III-a
Devenirea umană şi gîndirea cauzală

Direcţiile cercetării cauzale 195

Partea întîi: *Evenimentele şi cauzalitatea istorică* 199
I. Schema cauzalităţii istorice 200
II. Cauzalitate şi responsabilitate 208
III. Cauzalitate şi hazard 216
IV. Limitele şi semnificaţia cauzalităţii istorice 223

Partea a doua: *Regularităţile şi cauzalitatea sociologică* 232
I. Cauze naturale 235
II. Cauze sociale 244
III. Cauze sociale şi condiţii individuale (Limitele cauzalităţii statistice) 254
IV. Cauză şi *primum movens* (De la cauzalitate la teorie) 264

Partea a treia: *Determinismul istoric* 279
I. Cauzalitate istorică şi cauzalitate sociologică 280
II. Legile istorice 288
III. Sistematizarea cauzală 301
IV. Determinismul istoric 311

Determinism şi probabilitate 317
Limitele sintezei cauzale 321

Secţiunea a IV-a
Istorie şi adevăr

Partea întîi: *Limitele obiectivităţii istorice* 327
I. Comprehensiune şi cauzalitate 328
II. Structura lumii istorice (Pluralitate şi totalitate) 335
III. Devenire şi existenţă 340
IV. Ştiinţă şi filozofie a istoriei 346

Partea a doua: *Limitele relativismului istoric* 356
I. Relativismul istoric 358
II. Depăşirile istorismului 365
III. Filozofii ale istoriei şi ideologii 374
IV. Pluralitatea modurilor de considerare 381

Partea a treia: *Omul şi istoria* 390
I. Omul în istorie: alegere şi acţiune 392
II. Omul istoric: decizia 402
III. Istoria omului: căutarea adevărului 409
IV. Timp istoric şi libertate 416

Anexe
I. Marginalii la susţinerea tezei de doctorat de către R. Aron ... 425
(Revue de métaphysique et de morale, 1938)
II. Părintele G. Fessard despre susţinerea tezei 429
III. Cuprinsul din 1938 441
Note ale editorului francez 444

Filozofia istoriei este o parte esențială a filozofiei, fiindu-i totodată introducere și concluzie. Introducere, deoarece trebuie să înțelegem istoria ca să gîndim destinul omenesc [...]; concluzie, deoarece nu există înțelegere a devenirii fără o doctrină asupra omului.

RAYMOND ARON

Scrisă în răspăr cu tradiția universitară franceză marcată de pozitivismul secolului XIX, dar opunîndu-se în egală măsură metafizicilor de sorginte hegeliană ale istoriei, între care și cea marxistă, teza de doctorat a lui Raymond Aron, susținută la Sorbona în 1938, își păstrează și astăzi actualitatea, deși concepțiile asupra istoriei au suferit modificări drastice. Iar asta, pentru că autorul a conferit demersului său, ținînd de filozofia critică și preocupat mai cu seamă de cercetarea validității științelor istorice, o amplă deschidere către dublul destin al omului: acela de a fi deopotrivă o ființă angajată în istorie și una capabilă de reflecție, așadar de depășirea propriilor limitări.

Actuala versiune românească a folosit ediția Gallimard din 1986, revăzută și adnotată de Sylvie Mesure.

În aceeași serie:

ARNOLD J. TOYNBEE, **Studiu asupra istoriei**
Sinteză de D. C. SOMERVELL (două volume)

ISBN 973-28-0680-X

Pe copertă: PIETER II DE JODE
Portretul lui Erycius Puteanus, istoric și filolog *(fragment)*